المنظمة العربية للترجمة

آن شنغ

تاريخ الفكر الصيني

ترجمة

د. محمد حمود

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

تاريخ الفكر الصيني

المنظمة العربية للترجمة

آن شنغ

تاريخ الفكر الصيني

ترجمة

محمد حمود

مراجعة

جمال شحيّد

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
شنغ، آن
تاريخ الفكر الصيني/ آن شنغ؛ ترجمة محمد حمود؛ مراجعة جمال شحيّد.
846 ص. ـ (علوم إنسانية واجتماعة)
ببليوغرافيا: ص 825 ـ 827.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-82-543-4
1. الصين القديمة ـ تاريخ. 2. الفلسفة الشرقية. أ. العنوان. ب. حمود، محمد (مترجم). ج. شحيّد، جمال (مراجع). د. السلسلة.
181.11

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 ـ 113
الحمراء ـ بيروت 2090 1103 ـ لبنان
هاتف: 753031 ـ 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 ـ 113
الحمراء ـ بيروت 2407 2034 ـ لبنان
تلفون: 750084 ـ 750085 ـ 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، آب (أغسطس) 2012

المحتويات

القسم الثالث
تنظيم الميراث
(القرن الثالث ق.م. القرن الرابع ب.م.)

القسم الرابع
الانقلاب الكبير البوذي
(القرن الأول - القرن العاشر)

القسم الخامس
الفكر الصيني بعد تمثل البوذية
(القرن العاشر - القرن السادس عشر)

القسم السادس
تكوُّن الفكر الحديث
(القرن السابع عشر - القرن العشرين)

مقدمة المترجم

غالباً ما يتجه فكر شبابنا المثقف منذ بدايات تحصيله العلمي نحو الغرب وثقافة الغرب، ونادراً ما كنا نهتم بالالتفات نحو الشرق وثقافة الشرق، وأعني هنا بالتحديد ثقافة الهند والصين واليابان وسائر بلدان الشرق الأقصى...

ترى هل لأننا نعتبر أنفسنا أننا نحن من يمثل ثقافة الشرق؟ أم ترى لأن الحضارة الغربية المعاصرة قد بهرتنا بإنجازاتها الكبيرة كما بهرت سائر بلدان الشرق بما في ذلك الصين والهند واليابان!...

أم للسببين معاً!

أما اليوم، بعد أن فرضت بعض دول الشرق الأقصى نفسها كقوى اقتصادية قادرة على مقارعة الدول الغربية في عقر دارها، وبات يحسب لها ألف حساب، رغم بقائها محافظة على موروثاتها وتقاليدها، وبعد أن باتت محط أنظار الغرب واهتمامه، بتنا نحن أيضاً نلتفت إلى هذه البلدان، ونتطلع إلى فكرها وتاريخها وحضاراتها، لنلاحظ أن ما يجمعنا بها أكثر مما يفرقنا عنها.

والواقع لو لم يكن بيننا وبين الفكر الصيني بعامة سوى تلك النزعة الروحية المسيطرة على مجمل اتجاهاته ومذاهبه لكفى، فكيف إذا كان كونفوشيوس من المراهنين أبداً على طيبة ونقاء الطبيعة البشرية، طبيعة الإنسان الذي خلقه الله على صورته ومثاله واستخلفه في الأرض.

منذ آلاف السنين ظهرت الثقافة الصينية، محافظة على الدوام على استمرارية لافتة، تجمع بين الوحدة والتنوع، من كونفوشيوسية، إلى طاوية، إلى بوذية استطاعت الصين أن تتمثلها وأن تعيد صياغتها بحيث تغدو صينية إلى

حد كبير، وصولاً إلى لحظة المواجهة الفعلية... مواجهة الصين مع الغرب، مواجهة الفكر الصيني مع الفكر الغربي، مواجهة لم تقل كلمتها الأخيرة بعد، وإن كان أحدٌ لا يفكر أن هذا المارد الأصغر ليس في أسوأ حالاته على الإطلاق.

إننا لا نعرف الكثير عن الصين، رغم الاهتمام الكبير الذي أوليناه مؤخراً بهذا البلد - وخاصة على الصعيد التجاري- فيأتي هذا الكتاب ليقدم لنا صورة شاملة دقيقة – وإلى حد ما موجزة – عن تطور الفكر الصيني منذ حكم سلالة شانغ في الألفية الثانية قبل الميلاد وصولاً إلى حركة 4 أيار/ مايو 1919، التي تشكل بداية قطع مع ماضٍ – لا يزال حاضراً بشكل أو بآخر – ومحاولة تجديد فكر لا يزال يثبت كل يوم قدرة لافتة على التفوق.

نسب إلى الرسول العربي محمد (ص) قوله اطلبوا العلم ولو في الصين!

ترى هل لأنها بعيدة... أم لأنها غنية بالعلم، قراءة هذا الكتاب قد تساعد في فهم المراد...

محمد حمود

2011/5/21

إلى كلارا وجوليا

في ذكرى يينينغ

من يقف على أصابع قدميه يعجز عن التماسك

من يضاعف الخطى لن يتوصل إلى السير

من يتقدم بعيون الجميع لا نور عنده

من يرى نفسه محقاً دائماً لا مجد له

من يتبجح بمواهبه لا قيمة له

من يتباهى بنجاحاته ليس أهلاً للبقاء

(اللاوزي 24)

تنويه

على سنة التقليد الصيني الذي يقتضي التقديم، يتوجه هذا الكتاب إلى الأجيال القادمة طالما أنه يقر بفضل الأساتذة الذين أغنوه بتعاليمهم. من بين أولئك الذين ألهموني حب الدراسة، وأرشدوني إلى سواء السبيل، وهم كثر جداً بحيث يتعذر عليّ ذكر أسمائهم هنا، أدين بشكل خاص بعرفان جميل لجاك جيرنيه (Jacques Gernet) الذي شرفني بمساهمة ناشطة إضافة إلى الدعم من أجل إنجاز هذا العمل: للوقت الذي أمضاه دون أي حساب لقراءة المخطوطة وإبداء الملاحظات، لدقة وحسن التفات ملاحظاته، التشجيع وشد العزيمة الذي غمرني به في الأوقات الصعبة، عرفت ما الذي يعنيه جوهر الأستاذ، تجسيد البحث والإنسانية، الصرامة والتسامح. علي أيضاً التعبير عن امتناني إلى جان بيار دييني (Jean-Pierre Diény) لمعاودة قراءته الدقيقة والعظيمة الفائدة، وإلى ليون فانديرميرش (Léon Vandermeersh) للدعم اللامحدود الذي قدمه لي دائماً. أشكر أيضاً كاترين ديبوه (Catherine Despeux) ومايكل لاكنر (Michael Lackner) لسماحهما لي بالإفادة من عملهما. ما كان لهذه المغامرة أن تصل إلى خاتمتها لولا الثقة التي أولتني إياها منشورات الـ Seuil ممثلة بشخص جان- بي لابيير (Jean-Pie Lapierre). ومع بريجيت لابيير (Brigitte Lapierre)، كان قارئي الأول، اليقظ والناقد والحليم في آن. إنجاز هذا الكتاب وانتشاره، يرجع الفضل فيه إلى كفاءة وفاعلية كل من أنييس ماتيو (Agnès Mathieu) وفيرونيك ماركانديه سيزارد (Véronique Marcandier Cezard) وإيزابيل كريزو (Isabelle Creusot). وبفضل المساعدة المرحبة دائماً التي قدمها المسؤولون عن مكتبة مؤسسة الدراسات العليا الصينية، وبخاصة نيكول ريش (Nicole Resche)، استطعت الإطلاع على الوثائق ضمن أفضل الشروط

الممكنة. وكما يمكننا التصور، إن عملاً يتطلب هذا القدر من الجلد والنفس الطويل، يفترض أن يقدم الأقربون – أبناء، زوج، أهل، أصدقاء – الدعم والتفهم في كل لحظة. كل صفحة من هذا الكتاب مسكونة بحضورهم.

استهلال

يتوجه هذا الكتاب إلى جمهور فضولي، ليس متخصصاً بالضرورة، مع تفكير خاص بالطلاب الذين يعرف المؤلف منذ سنوات عدة احتياجاتهم لتأمين تعليم جامعي يتناول تاريخ الفكر الصيني. ليس الهدف أن نقدم للقارئ معرفة متقصية فذلك متعذر، وإنما توخينا أن نقدم له وسائل يستطيع بواسطتها أن يجد بنفسه نقاط الربط والاستدلال، والتجول بحرية في فضاء حي، باختصار الإبحار بمفرده في ما يمكن أن يبدو على أنه محيط[1].

لا شك أنه من السذاجة الزعم بالقدرة على قول كل شيء وحدة واحدة وإلى الأبد. التاريخ الماضي للفكر الصيني، شأنه شأن كل تاريخ، يتطلب دائماً قراءته على ضوء الحاضر. هناك مفاهيم لطالما حظيت بالإجماع، تخضع دورياً لإعادة النظر فيها نتيجة مكتشفات أو أبحاث جديدة. حول بعض أنواع أو أنماط المقاربة التي يعترف المؤلف صراحة بقصوره فيها، كان يتوسع

---

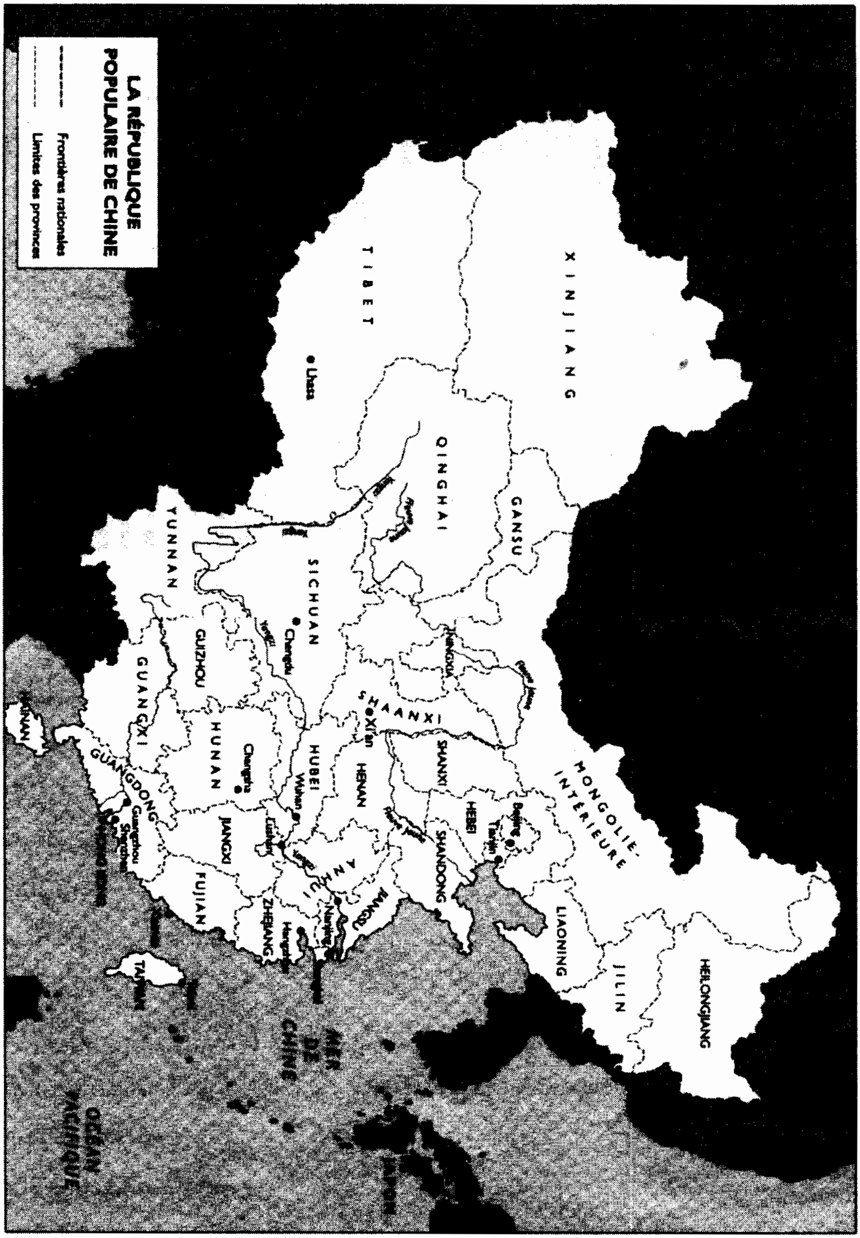
[1] بهاجس عدم تثبيط همة القراء الراغبين بإغناء ثقافتهم والذين لا يمتلكون بالضرورة الإرادة أو الوسائل للقيام بتحريات عميقة، آثرنا إعطاء الأولوية للتركيز على كبريات تيارات الفكر الصيني، مع غض الطرف لموضوعات مهمة ولكنها غاية في التخصص وتتطلب شروحات واسعة لا يسمح بها حجم هذا الكتاب. أوردنا المعلومات التي قد تثير اهتمام القراء الأكثر تخصصاً في الهوامش.

بالرجوع إلى الأعمال التي تعتبر حجة في ذلك. وكقاعدة عامة، فقد تضاعف الجهد في الإشارات البيبليوغرافية (المراجع الثانوية محصورة باللغات الأوروبية، مع استثناء الصينية واليابانية): الهدف هو ستر ما قد يبدو ثغرات بالنسبة للمبتدئين والمتخصصين، والسماح لمن يرغب من القراء بالحصول على المزيد.

وبما أن الصين هي حضارة كتاب، فإن غالبية المؤلفات التي ذكرت عرفت عبر القرون العديد من الطبعات. ولأسباب تتعلق بسهولة التناول، ولأننا كنا نفكر بالطلاب بشكل خاص، فإن المراجع المذكورة، كانت ضمن حدود الممكن حديثة الطبع، محدودة ويسهل الحصول عليها. أما في ما يتعلق بتاريخ السلالات، بدءاً من الـ شيجي (Shiji) (مذكرات تاريخية) لمؤلّفه سيما كيان (Sima Qian)، تمت العودة إلى طبعة بكين زهونغهوا شوجو (Zhonghua Shuju).

ملاحظة رقم 1: الإحالات الداخلية لا تشير إلى الصفحات وإنما إلى العناوين الفرعية للفصول أو من ملاحظة إلى ملاحظة (وفي هذه الحالة الأخيرة، قد تكون الإشارة إلى النص الذي استدعى الملاحظة).

ملاحظة رقم 2: ترد الهوامش في نهاية كل فصل.



خريطة: جمهورية الصين الشعبية

وقائع وأحداث (وفق تسلسلها التاريخي)

معالم سلالية	معالم فكرية
الألفية الثانية – القرن الثامن عشر	
سلالة كزيا	
الثامن عشر – الحادي عشر سلالة شانغ	نقوش تنبؤية
الحادي عشر – 256 ق.م. سلالة زهو	ملكية إقطاعية
الزهو الغربيون (الحادي عشر – 771)	العاصمة هاو (كزي آن الحالية)
الزهو الشرقيون (770 – 256)	العاصمة لو (لويانغ الحالية)
الربيعات والخريفات	كونفوشيوس
(722 – 481)	موزي، زهانغ زي، مينسيوس
الممالك المتحاربة	المناطقة... إلخ.
(403 – 256)	
221 – 207 سلالة كين (الإمبراطور الأول)	المشرعون، الكوزمولوجيون
206 ق.م. – 220 ب.م.	سيماكيان، هانع لاو
سلالة هان	هيه نانزي، دونغ زهونغ شي
هان الغربيون	يانغ كزيونغ
(206 ق.م. – 9 ب.م.)	لي كزيانغ، لي كزين
سلالة كزي ندي وانغ مانغ	وانغ شونغ، زهنغ كزان، وانغ
(9 – 23)	في... إلخ.
هان الشرقيون (25 – 220)	
220 – 265، سلالة ويه	وانغ بي، التقليد الطاوي،
(الممالك الثلاث)	دخول البوذية
265 – 316، الجين الغربيون	غو كزيانغ
	المرحلة الأولى من انتشار البوذية في الصين
	(داو آن)
317 – 589 سلالات الشمال ومن الجنوب	بدءاً من 402: مرحلة تهند البوذية:

إلى الشمال: ثوبا ويه، الويه الشماليون والغربيون، كي الشمال، وزهو الشمال.	في الشمال: كوماراجيفا، سنغ، زهاو (مادهياميكا) في الجنوب: هي يان، واوشنغ
581 – 618 سلالة سي	كزان زانغ (يوغاكارا)
618 – 907 سلالة تانغ	مرحلة تَصَيِّن البوذية: مدارس تيان تيه، هوايان، الأرض النقية، شان النهضة الكونفوشيوسية: هان يي، لي آو.
907 – 960 السلالات الخمس (مرحلة الانفصال)	
960 – 1279 سلالة سونغ	
سونغ الشمال (960 – 1127)	فان زهونغ يان، أو يانغ كزي
لياو (كيتان في منغوليا 916 – 1125)	وانغ انشي، شاو يونغ، زهو دينيي زهانغ زيه، سي شي، شنغ هاو، شنغ يي
سونغ الجنوب (1127 – 1279)	زهي كزي، لي كزيانغ شان
جين (جيرشين في منشوريا 1115 – 1234)	
1264 – 1368 سلالة يان (منغوليون)	لي يين، كزي هنغ، وي شنغ.
1368 – 1644 سلالة مينغ	شين بيه شا، وانغ يانغ مينغ وانغ تينغ كزيانغ، لو كينشين لي زهي، لي زونغ زهو صراع بين أتباع دونغ لين والخصيان. جماعة التجديد، المرسلون اليسوعيون (ماتيو ريتشي)
1644 – 1912 سلالة كينغ (ماندشو)	نهاية القرن السابع عشر: هانغ زونغ كزي، غي يانوي وانغ فيزهي، يان يان القرن الثامن عشر: ديه زهن القرن التاسع عشر: لي فنغ لي، ويه يان

	غونغ زي زهن، يان في، كانغ يوويه ليانغ كيشاو، ثان سيتونغ، زهانغ بينغ لين، لي شي بيه
1912 جمهورية الصين التي انتقلت إلى تايوان بدءاً من سنة 1949	حركة أيار/ مايو 1919
1949 الجمهورية الشعبية.	

مقدمة

الصين

ما الذي نتصوره عن الصين اليوم؟ إن الصورة مشوشة تختلط فيها معلومات مدهشة عن اقتصادها، وأخبار مقلقة عن سياساتها، وتفسيرات وشروحات غير مستندة إلى واقع، أحياناً، في ما يتعلق بثقافتها.

فالصين، هذه الشريحة الكبرى من البشرية والحضارة التي لا تزال، بأهم ما فيها، مجهولة من العالم الغربي، دون أن تتوقف عن إثارة فضوله، وأحلامه، وإسالة لعابه – من المرسلين المسيحيين في القرن السابع عشر، إلى رجال الأعمال اليوم، مروراً بفلاسفة عصر التنوير أو المتحمسين للماوية. وهذا ما عبّر عنه بحق سيمون ليز (Simon Leys) إذ قال:

"من وجهة النظر الغربية، الصين هي، بكل بساطة، القطب الآخر من التجربة البشرية. جميع الحضارات الكبرى الأخرى، إما أن تكون قد زالت (مصر، بلاد ما بين النهرين، أميركا ما قبل كولومبس)، أو باتت ممتصة حصرياً بالصراعات من أجل البقاء في ظروف بالغة الصعوبة (الثقافات البدائية) أو شديدة القرب منا (الثقافات الإسلامية؛ الهند) بحيث تستطيع أن تقدم لنا صورة مختلفة إلى هذا الحد، غيرية إلى هذه الدرجة من الاكتمال، وفرادة غاية في الابتكار والوضوح، كما هي الحال مع الصين. إذا تطلّعنا إلى الصين لوحدها، نستطيع التعرف، بشكل أكثر، دقة إلى هويتنا الخالصة، كما نستطيع البدء بتلمس أي جزء من تراثنا يرجع إلى الإنسانية العالمية، وأي جزء

آخر جل ما يقوم به هو التعبير عن طبائع هندو_أوروبية بسيطة. إن الصين هي هذا "الآخر" الأساس الذي من دونه لن يتوصل "الغرب" إلى وعي نطاق وحدود "أناه" الثقافية"[1].

في الوقت الذي ظهرت فيه جميع مخاوف وإغراءات اللاعقلانية التي جعلتنا نتأرجح بين الخوف من "الخطر الأصفر" والشغف "بالحكمة الشرقية"، بتنا بحاجة أكثر من أي وقت مضى، إلى إرساء قواعد لمعرفة أصيلة، مبنية على الاحترام والنزاهة العقلية، لا على صورة مشوهة غالباً ما تخفي رغبة بالتعويض. في مرحلة تشهد انطلاقة الهويات واليقينيات، نحن إزاء فرصة نادرة تسمح لنا بالكشف عن المصادر الشديدة التنوع للفكر البشري وتطلعاته. فبعد انقضاء قرن من الضجيج والسخط، وصلت الثقافة الصينية إلى منعطف تاريخ متواصل يرجع إلى أربعة آلاف سنة. وأكثر من أي وقت مضى، آن لها الأوان أن تبني تصوراً لمستقبلها: هل لا تزال قادرة على أن تتغذى من موروثها الخاص؟ ما المهم الذي تستطيع أن تقوله لنا نحن الذين نعيش في "الغرب" الحديث؟

لا مناص لنا، فنحن نقارب الفكر الصيني انطلاقاً من عاداتنا الفكرية، ولكن هل نحن محكومون بالإغرابية، والبرانية؟ ومهما تعاظمت رغبتنا في معرفته، فالمهم – والأكثر صعوبة – هو أن نتعلم احترامه في خصوصيته: سؤاله. ولكن أيضاً أن نصغي لسماع جوابه – لا بل، وقبل أن نمطره بوابل من الأسئلة، أن نصغي إليه. وبالتالي فإننا لن نرهق الأدباء الصينيين بخطابات منهجية، كما أننا لن نتحدث بالنيابة عنهم، بل على العكس، سنفسح لهم مجال التحدث قدر الإمكان، تاركين النصيب الأوفى للنصوص، ومبتدئين بتعويد آذاننا على تمييز الموسيقى الخاصة، والمعاني المكرورة، كما الموضوعات الجديدة.

هو، إذن، عقل ناقد ومتعاطف (بالمعنى التأثيلي) في الوقت نفسه، هو وجهة نظر داخلية وخارجية في آن واحد، أوحت بتأليف هذا الكتاب، طامحاً بدور يقوم أساساً على التنبه، لا يهدف إلى تقديم مجموعة معارف بوصفها حقائق مكتسبة، وإنما هدفه إثارة الاهتمام والفضول مقدَّماً بالوسائل الكفيلة بإشباعها: بعض المفاتيح، تعرض بحسب قيمتها، يمكن أن تكون مفيدة للقارئ قبل أن يغدو قادراً على امتلاك مفاتيحه الخاصة. وبعيداً عن الزعم بإقامة صرح نهائي، فإن جل ما طمح إليه الكاتب هو مشاركته متعة مصاحبة العقول النيّرة، ونظرته المكونة انطلاقاً من ثقافة مزدوجة.

التاريخ

النوع الذي صار التاريخ الفكري هو ممارسة شاقة، تتنازعه الخطية وتسلسل الأحداث، والغوص عميقاً في الأفكار. وإذا كانت النفعية قابلة للمناقشة في ثقافة معينة تحوي في داخلها جماعة لغوية ومرجعيات، فإن هذا الأمر يتراجع عندما نتوخى أن نقدم لجمهور غير متخصص ثقافة مختلفة جذرياً، ليس لأنماطها التعبيرية وأطرها الفكرية أي تأثير. وكما ذكر جاك جيرنيه فـ"من الصعوبة بمكان أن تكون واضحاً، عندما يتعلق الأمر بأن نشترك في فكر غريب عنا تماماً، ومتجذر في تراث واسع. هناك مجال كبير للتمثلات المتعسفة"[(2)].

حتى وإن كان التاريخ الفكري الصيني لا ينقصه أن يولّد انطباعاً بالرتابة في نظر الغرب – الإشكاليات منذ القرن الحادي عشر وحتى القرن الثامن عشر التي ترجع دائماً إلى المفاهيم التي ظهرت في العصور القديمة – هذا التطور، الأقل خطية مما هو حلزوني، لا يكفي لاعتماد الصورة الواسعة الانتشار لحكمة لازمانية وثابتة. إنه لا يتحلل بالتأكيد من وضع تصور تعاقبي

كان المفكرون الصينيون أنفسهم، والذين كانوا شديدي الاهتمام أولاً وقبل كل شيء بالإجابة عن الأسئلة الخاصة بزمانهم، على وعي تام به.

تسمح متابعة الموروث الصيني على المدى الطويل باكتشاف تنوعه وحيويته، ومعرفة المتغيرات فيه كما الثوابت. إذ يؤمِّن البعد التاريخي، فضلاً عن ذلك، المسافة الكافية للعمل الثابت لفكر ناقد، ويبعد الخطر الدائم الحضور للتعميم وسوء التقدير. إن المفاهيم، التي تم توسيعها عبر المسيرة الطويلة لهذا التراث العريق، لا تكتسب بالضرورة المعنى ذاته في جميع العصور، ذلك لأنها تتصدى لإشكاليات، وتَرِدُ في سياقات دائمة الجدة.

ترجع أهمية التاريخ إلى كون الصين اهتمت دائماً بما هو اجتماعي وسياسي، حتى وإن احتل الفردي منزلة مهمة في المراحل المضطربة. علينا أن نذكر هنا الوضع الخاص للمثقف، وخصوصاً في وضعه كمثقف – موظف في العهد الإمبراطوري، إذ نادراً ما تخلى عن النظر إلى دوره كـ"مؤدب للأمير". فمن كونفوشيوس، الذي نشر في القرن الخامس قبل الميلاد مفهوم "التفويض السماوي"، إلى أفول الموروث الشرعي المرتبط بسقوط النظام الإمبراطوري في بداية القرن العشرين، يبدو أن قدر الفكر الصيني لا ينفصل عن قدر السلالات.

منذ العصور الموغلة في القدم، وبدءاً من منتصف الألفية الثانية السابقة على التاريخ الميلادي، تشهد أولى الكتابات على السمات الأصيلة للحضارة الصينية، التي تضرب جذورها في تقديس الأسلاف، وفي الميزة الكهانية للكتابة والعقلانية. ومع الرهان الرائع على الإنسان، الذي أطلقه كونفوشيوس، تمت صياغة أخلاقية لم تتوقف أبداً عن العمل على الوجدان الصيني. وطوال عهود "الممالك المتحاربة" (القرن الرابع – القرن الثالث)، انصقل الخطاب في مزيج رائع من الأفكار ترجع إلى تعدد التيارات الفكرية. في هذه الفترة بالذات تم

تأسيس وصياغة كل شيء: معطيات الانطلاقة، وسائل النجاح، الرهانات، وأخيراً التوجهات المستقبلية.

ومع توحيد الصين على يد الإمبراطور الأول كين (Qin) سنة 221 ق.م.، برزت تعددية "الممالك المتحاربة". عرفت الفورة الفكرية التي سبقت إقامة الإمبراطورية شكلاً أولاً من أشكال الثبات تحت ظل "الهان" (206 ق.م. – 220 ب.م.). وفي الوقت نفسه الذي ترسخت فيه المؤسسات والعادات السياسية، التي ستميز بخطوطها العريضة، النظام الإمبراطوري خلال ألفي عام من وجوده، ارتسمت هوية ثقافية صينية، قائمة على مجموعة من المفاهيم المشتركة، وعلى فكر تشكّلَ فعلاً.

وفي اللحظة التي بدا فيها أن السلام الصيني (pax sinica) قد ساد، دخل الفكر الصيني مرحلة جديدة، إذ وجد نفسه في مواجهة "مع ما هو خارجه". إثر سقوط سلالة "الهان" في القرن الثالث، وزوال مجمل نظرتها للعالم، عرفت الساحة السياسية الصينية انقسامات شجعت انبعاث التيارات الفلسفية التي عرفت في عهد "الممالك المتحاربة"، وانتشار البوذية القادمة من الهند. وبحكم التكيّف مع المجتمع والعادات الصينية، غيَّر هذا الشكل من الفكر الأجنبي "قبْلياً"، وبشكل عميق، الموروث الثقافي بحيث سمح بالازدهار الكبير الذي شهدته مرحلة التانغ (Tang).

وبقدر اتساع التأثير البوذي، كان الجهد الكبير المبذول، بدءاً من نهاية الألفية الأولى من قبل التقليد الأدبي لأسرة سونغ (Song) لإعادة التفكير كلياً وفقاً للمعطى الجديد. وكردة فعل على هذا التجديد المعتبر غاية في التلقين، تميز عهد سلالة مينغ (Ming) في القرنين الخامس عشر والسادس عشر بإعادة اكتشاف مزايا الاستبطان، الذي أثار ردة فعل معاكسة إلى الرجوع إلى القيم العملية، وقد عزز هذا الأمر قيام حكم سلالة كينغ (Qing) الماندونشية.

وفي اللحظة التي انتهى فيها الفكر الصيني من تمثل البوذية، كان عليه أن يواجه التقليد، الأكثر غربة، للمسيحية والعلوم الأوروبية عن طريق الإرساليات أول الأمر، ثم عن طريق الاحتكاكات المباشرة التي تضاعفت طوال القرن التاسع عشر، لتتحول إلى اعتداءات شنّتها القوى الغربية. وعلى عتبة القرن العشرين وجدت الصين نفسها ترزح تحت الثقل الساحق لتراث الماضي، والضرورة الملحة للاستجابة للتحدي الجديد الذي يشهده الغرب، بما في ذلك مسألة الحداثة على وجه التحديد. وتشكل حركة 4 أيار/ مايو 1919 المعادية للتقاليد القديمة الخيطَ الرمزي لمقالنا: إنها الأولى بهذه الضخامة التي أدارت ظهرها بكل تصميم لموروث ثنائي الألفيّة، لقد دشنت في الواقع عهداً جديداً يضج بالتناقضات والنزاعات التي لم تجد لها حلاً بعد.

التقليد

إذا كان علم تسلسل الأحداث تاريخياً يشكل إطاراً ونقاط ارتكاز شاملة، فإن هذا الكتاب مبني على اهتمامات أساسية شغلت المفكرين الصينيين: ما كان في صميم المناقشات وسبّب مشكلة، ولكن ما كان مضمراً أيضاً ومعتبراً تحصيل حاصل، ولا داعي لتبيانه. وبخلاف الخطاب الفلسفي الموروث عن اللوغوس اليوناني، الذي يبدي دائماً الحاجة للتنبه لأسسه ومقولاته، فإن الفكر الصيني، الذي يعمل انطلاقاً من أساس مشترك ومقبول ضمنياً، لا يقدم نفسه كتتابع لمنظومات نظرية. مع أن كونفوشيوس يعتبر أول أديب صيني تحدث باسمه الشخصي. ألم يقل بوضوح كليّ: "أنا أبلغ، دون أن أخلق شيئاً جديداً؟"[3]

يبدو، إذاً، أن الأقرب إلى الصواب هو التركيز على تطور المفاهيم، والتي بحكم كونها تتعرض في معظم المراحل لعملية نقل من قبل المتوارث، ليست مخصوصة بكاتب واحد[4]. بما أنّ الفكر الصيني المنبثق عن مجموعة من المسلمات، فإن العمل التاريخي الخالص سيستند إلى مجموعة من الرهانات

والمناظرات التي عملت على تطوير موروث تراكمي أكثر مما هو جدلي. يتحدث شانغ هاو (Chang Hao) في أيامنا عن "حوارات داخلية" وهو يعني بذلكَ "مناقشات فكرية ذات طبيعة خاصة امتدت عبر القرون في الموروث الصيني كله. هذا الفكر، على غرار تقاليد أخرى لثقافة عالية، تطور مراكماً عديد المسائل والأفكار التي شغلت العالم الفكري جيلاً بعد جيل"[5]. ما أردنا تبيانه هنا هو عملية النسج التي تمت عبر الأيام لبساط من "الحوارات الداخلية" انتهت بظهور موضوعات بارزة. وبمقدار اتباع خيط التسلسل الزمني للأحداث، يدور الأمر أيضاً على رسم فضاء واضح يمكن معاينته[6].

فكر أم فلسفة؟

يبدو أن كل ما سبق أن قيل حتى الآن يمتنع عن نعت الفكر الصيني بأنه فلسفة، نعت يحتفظ به ورثة اللوغوس لأنفسهم بحرص شديد، مستبعدين سائر الراغبين به نحو الهوامش: وهكذا فإن الفكر الصيني يبدو مرحلة "قبلفلسفية"، هذا ما لم يتم تأطيره في مجال "الحكمة". وإذا كان علينا التسليم بأن "الفلسفة تتكلم اليونانية"[7] فما الفائدة من مواجهة هذا الاحتكار "بفن يبدع المفاهيم" ويبدو أنه مكتفٍ بذاته؟ "الشرق"، قالوا، "يجهل المفهوم، ذلك لأنه يكتفي بأن يضع جنباً إلى جنب الفراغ الأكثر تجريداً والكائن الأكثر ابتذالاً دونما أي وسيط"[8]. يعبر هذا عن عجرفة فكرية، إذا ما اقترنت بالتفوق الغربي، تبين أن السمة الفلسفية باتت مرادفة لتفوق ورصانة تسعى كل ثقافة أن تدعيهما لنفسها، أمرٌ لا يزال قائماً حتى الآن. وكما أثبت جوييل ثورافال (Joël Thoraval)، لم تكن الصين بعيدة من هذه الرغبة بأن يُعترف بها كذلك، أي أن تصنّف في العصر الحديث في خانة "الفلسفة"، وذلك باستخدام لفظة جديدة مأخوذة من اليابانية في نهاية القرن التاسع عشر زهيه كزو (Zhexue) باليابانية تيتسوغاكو (tetsugaku)[9].

إزاء تباين كتابات المفكرين الصينيين (اللهم إلا إذا وضعنا جانباً الأبحاث التي تعالج بشكل منظم موضوعاً ما أو مفهوماً محدداً، نجد أدباً وفيراً من الشروحات والتفاسير التي تتناول "الكلاسيكيين" بالمرتبة الأولى، كما نجد أيضاً خليطاً من القصائد والرسائل والمقدمات، وكتابات أخرى تتناول مناسبة معينة) نلاحظ مدى الصعوبة في إفراد مدوّنة نصية "فلسفية" خالصة بالمقارنة مع "الديني" و"الأدبي" أو "العلمي" (ولكن، ألم يعبّر الرواقيون عن أنفسهم باعتماد الأشكال الشعرية والرسائل؟). ولكن، لا يمكننا أن ننكر، أن في داخل هذا الموروث الغزير عدداً من النصوص التي تتضمن حدوساً خصبة غذت الفكر طوال آلاف السنين، كما قدمت تماسكاً رائعاً في تصورها للعالم والإنسان، إلى جانب الجَلَد والمثابرة في صياغتها. فمنذ مرحلة ما قبل الإمبراطورية ظهرت هناك بالفعل لغة، عرفت عملية ترهيف وضبط ما بين القرنين الخامس والثالث، لتشكل أداة رائعة، مدهشة الصياغة قادرة على النفاذ إلى جميع حنايا الواقع، وملائمة تماماً لكل لطائف الفكر.

إذا كانت هذه اللغة غير قادرة على العطاء، كما قيل دائماً بشكل مبهم، تميل على العكس إلى دقة متنامية في الصياغة، فإن النص الذي تنتجه نادراً ما يأتي على شاكلة سياق منطقي، خطي، ومكتفٍ بذاته، بمعنى أنه يشكل بحد ذاته مفاتيح فهمه. غالباً ما يشكل النص، بالمعنى الخالص، نسيجاً يفترض أن القارئ على معرفة بالمفاهيم المكرورة. وإذ هو يولد انطباعاً بأنه يجتر ملفوظات تقليدية، على طريقة مكوك يعمل على السداة نفسها فتأتي ويروح دونما كلل، علينا الاهتمام بالفكرة الرئيسية التي ترتسم شيئاً فشيئاً، لأنها هي التي تحمل المعنى.

نادراً ما يتم الإعلان عن موضوع المناظرات، دون أن يعني هذا غياب هذه المناظرات. تظهر في نصوص "الممالك المتحاربة" معارك فكرية حقيقية،

ولكنها تبدو كأنها صيغت بطريقة غير مألوفة، وبخاصة إذا ما قورنت بالمناظرات المفتوحة للموروث اليوناني، البليغة في "الأغورا" أو في المحاكم، والمناظرات المتناقضة الغنية بالسفسطائية والمنطق. القاعدة الأساسية المعتمدة في الميدان الفكري للصين القديمة هي التوصل إلى معرفة المفهوم أو التصور المقصود في الذي قيل، وإلى أية مناظرة يؤشر، ووفق أية فكرة يمكن فهم فكرة أخرى. وبالتالي فإن النصوص الصينية تتضح ما إن نعرف عمّا تجيب. وهكذا فإنها غير قادرة على تشكيل منظومات مغلقة، ذلك لأن معناها يرتبط بشبكة علاقات تكوّنها. وبدلاً من أن تتبلور بمفاهيم، تنتشر الأفكار في تلك اللعبة الكبيرة من الإحالات التي ليست شيئاً آخر سوى الموروث الذي يجعل منها عملية حية.

يفسر غياب التنظير على الطريقة اليونانية أو السكولاستيكية، ومن دون شك، الميل الصيني نحو التوفيقيات. ليس هناك من حقيقة مطلقة أو سرمدية، وإنما هناك تقديرات. ينتج عن هذا، وبشكل خاص، عدم النظر إلى التناقضات على أنها عصيّة، بل هي بدائل. وبدلاً من التعابير التي تستبعد وتنفي، تغلب التعارضات التكاملية التي تقول بالأكثر أو الأقل: ننتقل من يين (Yin) إلى يانغ (Yang) ومن "المؤتلف" إلى "المختلف" نقلة غير محسوسة.

وخلاصة القول: إن الفكر الصيني لا يستخدم طرائق مُستقيمة الخط أو جدلية بقدر ما يلجأ إلى طرائق حلزونية (لولبية). إنه يطوق خطابه، لا لمرة واحدة وإلى الأبد، بمجموعة من التحديدات، وإنما يرسم حوله مجموعة من الدوائر تزداد ضيقاً مع الأيام. لا يُعدّ هذا دلالة على فكر مرتبك أو غير دقيق، وإنما هو أقرب إلى إرادة تعميق معنى أكثر من توخي إيضاح مفهوم أو موضوع فكري. تعميق، بمعنى الغوص دائماً، وعميقاً داخل ذاتنا، في وجودنا، معنى درس (مستفاد من الصحبة المستمرة "للكلاسيكيين")، إرشاد (يوجهه

معلم)، تجربة (من الحياة الشخصية). هكذا تم استخدام النصوص في التربية الصينية: موضوعات للتطبيق أكثر مما هي لمجرد القراءة، لقد خزنت في الذاكرة أول الأمر، ثم ازداد تعميقها دون توقف عن طريق التفاسير، والمناقشة، والتفكر، والتأمل. شاهدة على الكلام الحي للمعلمين، إنها لا تخاطب الفكر وحسب، وإنما كل ما في الفرد، لا تصلح للمماحكة بقدر ما تصلح للمخالطة، وللممارسة، وأخيراً لأن تعاش. ذلك لأن الهدف الأخير المطلوب ليس الحصول على التشجيع الفكري لمتعة الأفكار، ولا مغامرة الفكرة، وإنما التوتر المستمر في رحلة البحث عن الطهارة. ليس المطلوب دائماً ما هو الأفضل تعليلاً، وإنما المطلوب دائماً هو الأفضل لكي يعيش الإنسان طبيعته كإنسان في انسجام وتناغم مع العالم.

فكر على المستوى نفسه

لا تكمن قيمة اللغة في الصين القديمة، إذاً، بقدر ما تكون وصفية وتحليلية بل بقدر ما تكون أداتية. وإذا كان الفكر الصيني لا يظهر أبداً حاجة لإبراز السؤال، أو الموضوع، أو الغاية، فذلك لأنه لم يكن مهتماً بالكشف عن حقيقة ما ذات طبيعة نظرية. وربما ينبغي ربط هذا مع كتابة خاصة جداً، وتختلف جذرياً عن المنظومات ذات الترقيم الصوتي الخاص باللغات الألفبائية الأوروبية. ولأنها ذات أصل كهاني، فإنها تمتلك طاقات سحرية، غالباً ما تكون ملازمة لكل علامة مرئية.

وبدلاً من الاعتماد على بناءات مفهوماتية، ينطلق المفكرون الصينيون من العلامات المكتوبة بالذات. وبعيداً من أن تكون تسلسلات منطقية لعناصر صوتية قائمة بذاتها خالية من الدلالة، فإن كل واحدة منها تشكل كينونة ذات معنى وتبدو كأنها "شيء بين الأشياء". فعندما يتحدث أديب صيني عن "الطبيعة" يفكر بالمقطع – الحرف (性) المركب من القسم (生) الذي يعني

ما يولد أو ما يعيش، ومن جذر القلب/ الفكر – الذي يحوّل فكره نحو الطبيعة، البشرية بخاصة، بمعنى حيوي. ومن خلال خصوصية كتابته، يمكن للفكر الصيني تصور نفسه مندرجاً في الواقع عوض التطابق معه[10]. هذا القرب أو الانصهار مع الأشياء يرجع، من دون شك، هو نفسه إلى التصوّر، ولكنه لا يشكل مع ذلك نسقاً فكرياً الذي، عوض أن يصوغ أشياء في إطار نقدي، يميل إلى البقاء منغمساً في الواقع، للإحساس به بشكل أفضل، والإبقاء على تناغمه.

فضلاً عن الكتابة، علينا التوقف أيضاً عند الخصوصيات النحوية للصينية القديمة، إذ يصعب تصور فلسفة العصور القديمة" اليونانية واللاتينية دون وجود أدوات التصدير النافية، واللواحق التي تسمح بالتجريد... إلخ. ومن المعروف جيداً أن السكولاستيكية القروسطية، انبثقت، في قسم كبير منها، عن تبصر بمقولات النحو اللاتيني: التمييز بين الصفة والموصوف، بين المبني للمجهول والمعلوم، (فاعل/ موضوع) وفعل الوجود... إلخ. بخلاف ذلك، فالصينية ليست لغة إعرابية، يتحدد فيها دور كل قسم من أقسام الخطاب بحسب النوع، علامة المفرد أو الجمع، الإعراب، التصريف... إلخ: تتحدد الروابط وفقاً لموقع الكلمات وحدها (كل علامة مكتوبة، نعيد التنكير، تشكّل وحدة معنى) في سلسلة الجملة. ليس هناك، إذاً، بنية أساسية من طراز مسند ومسند إليه ترمي إلى قول شيء عن شيء ما، والتي تطرح ضمناً مسألة معرفة ما إن كانت الجملة صحيحة أو خاطئة. في نظر اللغات الهندو – أوروبية، أحد أبرز الأمور اللافتة في اللغة الصينية القديمة هو غياب فعل "كان" باعتباره مسنداً إلى، هذا وقد تم التعبير عن الكينونة بتجاورات بسيطة: "المصدر في كل مكان، لا حدود له، أصينياً كان أم عربياً أم هندياً... ولكن، كان هناك الحدث اليوناني، لقد حظي اليونانيون بمأثرة تسمية المصدر بـ "كان"[11].

وهكذا لم يعد لافتاً أبداً ألا يتشكل الفكر الصيني ضمن ميادين من مثل الإبستيمولوجيا، أو المنطق، القائمة على قناعة بأن الواقع يمكن أن يشكل موضوعاً لوصف نظري تتوازى بناه مع البنى الخاصة بالعقل البشري. تبدأ العملية التحليلية بموقف نقدي يشكّل الموضوع كما الغرض. الفكر الصيني، في ما يتعلق به، يبدو مغموراً في الواقع بالكامل: لا عقل خارج العالم.

المعرفة والفعل: داو

في هذا الفكر المنخرط مع الأشياء، لا يغلب التفكير نحو المعرفة غاية بذاتها بقدر ما يتجه نحو علاقتها بالفعل. ويتميز باتجاهين كبيرين: الأول يجعل الفعل أفقاً للمعرفة (مع الهاجس الثابت بعدم طلب معرفة إلا إذا كانت تلائم الفعل) والاتجاه الآخر يقوم على استبعاد أية قيمة للعلاقة بين المعرفة والفعل (أي لأي شكل من أشكال الفعل المشروط بالمعرفة، ولأي شكل من أشكال المعرفة الهادفة إلى الفعل). الاتجاه الأول الحاضر بقوة في الموروث الكونفوشيوسي يهتم بالدرجة الأولى بالانتقال الفعلي بين المعرفة والفعل، والذي يفهم، بحسب التعابير الصينية، بالعلاقة بين الكامن وتجلياته المرئية، فيما يؤثر الموروث الطاوي، وهو الذي يمثل البديل الأساسي، ويتم بالجانب المرئي أو محتواه. يتطلب المحور معرفة – فعل مسلكين: مسلك الاهتمام السياسي (بمعنى إدارة شؤون العالم وفقاً للرؤية البشرية) ومسلك الرؤية الفنية (بمعنى مساهمة الإنسان في إدارة العالم). وبالتالي ليس مفاجئاً بشيء أن نجد هذه المظاهر مجتمعة في الشخص نفسه، الذي يمكن أن يكون، وبشكل طبيعي جداً، شاعراً ورساماً وخطاطاً ومستشاراً لأمير أو رجل دولة.

أكثر مما هي "معرفة ماذا" (أي معرفة افتراضية قد تتوخى في مضمونها المثالي الحقيقة)، فإن المعرفة – التي تفهم على أنها تتجه نحو الفعل، قبل أن تُكوّنَه – هي قبل كل شيء "معرفة كيف": كيف أختار لأتوصل إلى توجيه

مسيرة حياتي، ولأتدبر الفضاء الاجتماعي والكوني بدراية. لا يدور الأمر، إذن، على معرفة قوامها اكتسابٌ فكريٌ لمعنى مقولة من المقولات، وإنما هي معرفة تتضمن معطى عن شيء أو حالة. كان خطاب المفكرين الصينيين، على الأقل قبل التغيير الجذري الذي جاءت به البوذية، ذا طبيعة أدواتيّة، بمعنى أنه أولاً ودائماً منصبّ على الفعل. كان كونفوشيوس أول من عبر عن هاجس رؤية خطابه متجاوزاً لأفعاله. لا يكتفي الفعل بكونه تطبيقاً للخطاب، إنه المقياس، إذ لا معنى للخطاب إلا بمقدار ما له من تأثير مباشر على العمل.

إن هذا التصور للعلاقة بين المعرفة والفعل، وبشكل أعم، هذا الشك المقيم حول فعالية الخطاب بالذات، هو ما يفسر عدم تساؤل الفكر الصيني في العصور القديمة، عما هي ظاهرة المعرفة، موضوع الإبستيمولوجيا، كما لم يركز على مسألة العلاقة بين الخطاب والفاعلية (وبالتعبير الصيني بين "الأسماء" و"الحقائق"). من هنا الفكرة القائلة بأن طريقة تسمية الشيء بالذات تؤشر إلى حقيقته الفعلية. الحقيقة هي أخلاقية قبل كل شيء، وينصب الاهتمام الأول على تحديد الاستخدام الملائم للخطاب، لا على ما يشكل حقيقة الحالات الفكرية، والمقولات، والأفكار، والمفاهيم(12). وعوض التحدث عن فكر مختصر، كما هو الحال في الغالب في البعد "العملي" أو "البراغماتي"، من الأنسب التحدث عن فكر هو دفعة واحدة، حالة وحركة، على طريقة الرؤية المتفلتة في الرسم، التي بدل أن تفترض وجهة نظر مثالية ثابتة، تنتقل مع النظر داخل الفضاء التصويري.

هناك تيار فكري في الصين القديمة لم يسع إلى تقديم منظومة مغلقة قد تفضي إلى خنق الكوامن الحيوية، وإنما تقدم "داو" (غالباً ما يكتب "تاو") (道). هذه اللفظة، التي غالباً ما تعتبر وقفاً على الطاويين، هي في الواقع لفظة شائعة في أدب العصور القديمة، وهي تعني "طريق" "سبيل"، وبشيء من

التوسع "منهج" "طريقة تصرف" – المعنى الحرفي والمجازي تتضمنه الكلمة الفرنسية "voie: درب، مذهب". ولكن وبحكم سهولة تغير المقولات في الصينية القديمة، فإن "داو" يمكن أن تعني في دلالة شفهية "مشى" "تقدم"، وقد تعني أيضاً – وهذا مهم – "تكلم"، "لفظ". وهكذا فإن لكل تيار فكري "داو" خاصاً به، في ما يقدمه من إرشاد على شاكلة ملفوظات، قيمتها ليست بطبيعتها النظرية، ولكنها تقوم على مجموعة من الممارسات. يبني الداو التجربة، وبعد ذلك يجمع شتات تصور لا يمكن، خارج إطاره، تقويم حقيقة المضمون الصريح للنصوص.

في "الداو" أن نعرف كيف نسير أكثر أهمية من بلوغ الهدف. "وهذا ما نسميه الداو"، كما قال زهانغ زي (Zhuangzi) في القرن الرابع ق.م.، "إنه ما نسلكه لنتمكن من السير". أو هناك أيضاً: "لا تحصر عقلك بهدف حصري، إذ تصبح عاجزاً عن السير في "الداو""[13]. لا تُرسَم "الطريق" مسبقاً أبداً، إنها ترتسم عندما يبدأ المسير: من المستحيل، إذاً، الحديث عنها، إلا عندما يبدأ المرء نفسه بالسير. لا ينتمي الفكر الصيني إلى نظام الكائن، وإنما هو آلية تنمو وتترسخ، تتحقق وتكتمل بقدر ما تتجه نحو صيرورتها. ولكي نستعيد ثنائية صينية معروفة، ففي آلية عملها تتخذ كل حقيقة شكلاً لها.

وحدة واستمرارية: النَّفَس

يتجذر الفكر الصيني في علاقة ثقة عميقة بين الإنسان والعالم الذي يعيش فيه: ويقينه بالقدرة على الإحاطة بكلية الواقع عن طريق معرفته وعمله – كلية واحدة تعود إليها التعددية اللامحدودة لأجزائها. لا يمكن التفكر بالعالم بوصفه نظاماً عضوياً خارج الإنسان، والإنسان الذي يجد فيه مكانه بشكل طبيعي لا يمكنه أن يفكر بذاته خارج العالم. وهكذا فإن الانسجام الذي تتنبأ به

الحركة الطبيعية للأشياء ينبغي الحفاظ عليه في الوجود والعلاقات البشرية. وبدلاً من أن يبدو، كما من وجهة نظر سيريوس (Sirius)، وحدة قابلة للتحليل أو التخييل، يبدو العالم بوصفه كلية انطلاقاً من داخله بالذات: هذا هو معنى الصورة الشهيرة يين/ يانغ، التي تمثل مسيرة تنطلق من نقطة معينة، تمر باليين الوليد ثم الناضج، لتنقلب بعد ذلك في اليانغ، لتخط دائرة، وهكذا تتشكل الصورة الأمثل للكونية.

الوحدة التي كان الفكر الصيني ينشدها طوال مسيرة تطوره هي النَّفَس بالذات كي (qi 氣) دافع عصبي أو طاقة حيوية تحرك الكون بأسره. لا فوق الحياة ولا خارجها، الفكر هو مجرى الحياة بالذات. وكل حقيقة، مادية أو فكرية، هي لا شيء سوى طاقة حيوية، فالعقل لا يعمل منفصلاً عن الجسد: هناك فيزيولوجيا، لا للانفعالي وحده، وإنما لما هو عقلي أيضاً، بل وحتى لما هو فكري، كما أن هناك روحانية للجسد، ترهيف أو تسامٍ ممكن للمادة الطبيعية.

روح ومادة في آن واحد، يؤمّن النفَس الانسجام العضوي لنظام الكائنات على مختلف المستويات. ولكونه دافعاً عصبياً حيوياً، يتجول بشكل ثابت بين منبعه غير المحدد والتنوع اللامتناهي لأشكال تجلياته. الإنسان لا يعيش تجلياته كلها وحسب، وإنما يستمد منه معاييره القيمية، سواء كانت أخلاقية أو فنية. وكمصدر للطاقة الأخلاقية، فإن الـ "كي"، وبعيداً من أن تمثل مفهوماً مجرداً، يمكن أن تلج إلى أعمق ما في الكائن وجسده. ورغم كونها محسوسة بشكل واضح، فإنها مع ذلك غير مرئية أو ملموسة أحياناً: قد تكون مزاج شخص معين، أو جو مكان ما، أو القدرة التعبيرية لقصيدة، أو الشحنة العاطفية لأثر فني. ومنذ الجملة التي قالها كاو بي (Cao Pi) في القرن الثالث ب .م. "في الأدب، تعطى الأولوية للنَّفَس"، وتلك التي قالها كزي هيه (Xie

He) بعد قرنين "في الرسم يدور الأمر على بعث الحياة في الأنفاس المنسجمة"، غدت الـ "كي" في قلب الفكر الجمالي، كما في الفكر الأخلاقي. بهذا المعنى أمكن القول: إن الثقافة الصينية هي ثقافة النَّفَس بالذات.

تحوّل

في فكر يفضل النموذج التولدي (الذي ربما نجد شكله الأول في تقديس الأسلاف) مقارنة مع النموذج السببي، فإن خط التواصل، عوض أن يفصل بين المتسامي والثابت، يمر بين الافتراضي والظاهر. ويُنظر إليهما على أنهما وجهان لحقيقة واحدة لا يتوقفان عن التنقل المستمر بين الضمور والظهور، إنما لا يولدان "مفاهيم منفصلة" من مثل الأيس/ الليس، الروح/ الجسد، الله/ العالم، الموضوع/ الذات، الواقع/ الظاهر، الخير/ الشر... إلخ، لأن الصينيين حساسون إزاء الخطر الملازم للثنائية والمتمثل في الحيلولة دون تنقل النَّفَس الحيوي بفعل مواجهة دون مخرج، آثِرْ فإنهم آثروا تقديم قطبية "اليين" و"اليانغ" التي تحفظ التيار التعاقبي للحياة، والصفة المترابطة لكل حقيقة عضوية: تعايش، تناغم، ترابط، تكاملية... ينتج عن هذا رؤية للعالم، لا على أنه مجموعة من الكيانات أو الجواهر السرية والمستقلة، يشكل كل واحد منها جوهراً بحد ذاته، وإنما كشبكة من العلاقات المتصلة بين الكل والأجزاء، دون أن يعلو أحدها على الأجزاء الأخرى.

يميل مفهوم اعتبار الواقع بمثابة "مجموعة اتصالية" إلى تفضيل مفهوم الإيقاع الدائري (في المجرى الطبيعي للأشياء، كما في القضايا البشرية) على المفهوم الذي يقوم على بداية مطلقة أو عملية خلق "من عدم". وإذا كانت النصوص الصينية، ترجع أحياناً إلى تصورات نشكونية (نشأة الكون) تتعلق بأصل أو ولادة العالم، فإن هذا الأخير، يغلب تصويره بوصفه جاء "من نفسه هكذا"، وفقاً لعملية تحول. لا يثير التفكير الذي يتناول الأسس مسألة العناصر

المكونة للكون، وبنسبة أقل قضية "الله" الخالق: ما يدركه أولاً هو التحول، محرك الدينامية الكونية التي تشكل النَّفس الحيوي.

النفسَ هو واحد، ولكن هذه الوحدة ليست متماسكة ولا ساكنة وجامدة. ولأنه حيوي، فهو - على خلاف ذلك - بتنقل مستمر، إنه في جوهره، تحوّل. وهذا حدس أصلي ومبتكر للفكر الصيني. وإذا كان كونفوشيوس يؤكد صراحة على قانون الزمن مميزاً مختلف أعمار الحياة، فإن الأمر لا يتعلق بزمنية مرّت، وإنما على خلافه، فهو معيش بشكل تام في جميع مراحل التحول، الذي يفضي إلى شكل من أشكال الحرية، لا بمعنى ممارسة حرية الاختيار وإنما بالتوافق التام مع نظام الأشياء. واحد من الإيحاءات المركزية في **اللاوزي** (الأكثر شهرة باسم: تاو- تيه - كينغ)، أن كل شيء يكتمل في الرجعة التي هي "حركة "الداو" نفسها"، أي أنها حركة الحياة. الرجعة إلى "الفراغ" البدئي، على أن تفهم، لا على أنها نقطة الفناء، وإنما بكونها مرادفة لما هو حي وثابت. حي، لأن "الفراغ" ليس هو المكان الذي يبتلع الكائنات، بقدر ما هو المكان الذي ينطلق منه النَّفَس ويعاود انطلاقته. ثابت، لأن "الفراغ" هو الذي يسمح بالتحول، رغم أنه هو نفسه لا يتغير. في الموروث التأويلي للكتاب الشهير **كتاب التحولات** (يي جينغ الذي يكتب غالباً يي كينغ)، تلتقي كتابات الكونفوشيسيين والطاويين عند الحدس نفسه إزاء النَّفَس الحيوي بوصفه تحولاً، يعبر عنه الأولون بالقول: "حياة تولِّد حياة من دون هوادة"، أما الفريق الثاني فيسميه "الفراغ" الذي يُعدّ كموناً بامتياز هو، ويا للمفارقة، جذر الحياة، في ما كل شيء يبلغ "الامتلاء" ييبس ويذوي(14).

علاقة ومركزية

تقوم النظرة إلى تواصل الأجزاء مع الكل في الفكر الصيني على العلاقة. ولا تفهم هذه العلاقة على أنها مجرد رباط يصل بين كيانات متمايزة بدءاً،

ولكنها جوهرية للكائنات في وجودها ومآلها. بدأ كونفوشيوس بتحديد موقع إنسانيتنا بالعلاقة التي تجمعنا بحكم كوننا نعيش معاً. تحدد الثنائيات التكاملية التعارض التي تبني الرؤية الصينية للعالم والمجتمع (يين/ يانغ، أرض/ سماء، فراغ/ امتلاء، أب/ ابن، حاكم/ وزير... إلخ) تحدد شكلاً من الفكر، ليس ثنائياً بالمعنى التفارقي المشار إليه سابقاً، وإنما بالمعنى الثلاثي بما يشتمل عليه من حركة للنَّفَس التي تربط ما بين الحدين. في حركته الدائرية والحلزونية، يحدد مركزاً، رغم كونه غير محدد أو مثبت مسبقاً، وهو لا يفتقر إلى الحقيقة والثبات.

باستحضار التفاعل والصيرورة المتبادلة التي تفرضها العلاقة، فإن الثنائية سماء – أرض لا تقف عند حدّ مجرد جمع الحدين، ولكنها تولد الحد الثالث المضمر، أي العلاقة العضوية، الحية والخلاقة التي تشكلهما. هذا الحد الثالث الذي يفصح عنه التأملُ الكوني ليس سوى الإنسان، الذي بمساهمته الناشطة "يتمم" العمل الكوني. من خلاله، ومن خلال ما يربطه بالكون، ركز المفكرون الصينيون على حقيقة "ما ينشأ بين" وعلى ما تقتضيه في ما يرتبط بالتصرف الأخلاقي: هذا هو معنى مفهوم "الوسط" (زهونغ).

إن ترجمة زهونغ لا تتوقف على كونها إشكالية ومجالاً للالتباسات. اسمية وفعلية في آن، إنها لا تعني المركزية المكانية التي تستحضرها لفظة "الوسط"، ولكنها تعني أيضاً ميزة دينامية وفاعلة. وبوصفها اسماً موصوفاً، فإنها السبيل الذي يفرض المكان المناسب واللحظة الملائمة. وبوصفها فعلاً، فإنها حركة السهم الذي يخترق الهدف في الصميم (يمثلها الشكل الخطي (中)). وعلى شاكلة رامي القوس الذي يرمي "بدقة"، نظراً لسلامة فعله، معتمداً على اتفاقه الطبيعي والكامل مع "الداو"، فإن الزهونغ فعالية خالصة للتمامية الطقوسية. نحن هنا بعيدون عن الرغبة الحذرة بالحفاظ على "الوسطية" بين تطرفين، أو

منزلة وسطية سريعة التأثر تكتفي "بحد وسط". وفي منتهى المفارقة: وَصَفَ المفكرون الصينيون الوسط بخلاف ذلك تماماً، بكونه "نهاية الجيز الذروة" جي (ji 極)، تلك التي تمسك بمجمل الصرح، وكل ما تبقى يصدر عنها[15]. ويرى "التصميم الكبير" للكتاب القديم **كتاب الوثائق** فيها الضرورة القصوى إذ يقول:

لا شيء مائل، ما من موقف مسبق: عظيمة هي "الطريق" الملكية. ما من موقف مسبق، لا شيء مائل: مستوية هي الطريق الملكية. لا رجوع إلى الخلف، ولا انحراف: مستقيمة وقويمة هي الطريق الملكية. الكل يتجه نحو الضرورة القصوى، الكل يعود إليها[16].

وهكذا فإن الوسط ليس نقطة تقع على مسافة متساوية بين حدين، ولكنه هو ذلك القطب الذي يشدنا نحو الأعلى، مولداً للتوتر ومحافظاً عليه في مواقف الحياة كلها، يجعلنا نتوق أكثر فأكثر، وباستمرار، إلى ما هو أفضل مما ينشأ بيننا. يكتسب هذا أهمية حيوية قصوى في نظر الفكر الصيني: في غياب هذا التوتر، هذه الضرورة الثابتة الواقعة تحت رحمة التحولات، فإن نظام الحياة الذي هو "الداو" لا يمكنه أن يخلق نفسه أو يتأبد. وبالفعل فإن الوسط ما هو إلا قانون "الداو" في "الفراغ"، الذي يتعهده الحدس الطاوي، نتعرف إلى المركز، هناك حيث تخلق القوى الحيوية وتتوالد بقصد الوصول إلى تحول منسجم ودائم.

"من الأفضل، قال **اللاوزي** البقاء في المركز"[17]، وبدلاً من الاستسلام للإغراء السهل بتقليم الأغصان، وهي أجزاء مرئية وممتعة للناظر، من الأفضل الاعتناء بجذر الشجرة، الذي بانتزاعه الحياة والغذاء من باطن الأرض، منطلقاً – مهما حدث – صوب السماء، هو الصورة المثلى للحكمة الصينية بمعناها المتوازن، وبثقتها بالإنسان والعالم. من المحتمل أن يكون الفكر الصيني عن طريق هذه الجذور، لا عن طريق الأغصان، قد دخل فعلاً في عملية تواصل مع مُحاوره، الذي بعد أن كان بوذياً صار اليوم غربياً. وهذا ثمن تجدده.

هوامش

1 – Simon Leys, *L'humeur, l'honneur, l'horreur: Essais sur la culture et la politique chinoises* (Paris: Robert Laffont, 1991), pp. 60-61.

2 – Jacques Gernet, *L'intelligence de la Chine: Le social et le mental* (Paris: Gallimard, 1994), p. 303.

3 – Confucius, *Entretiens VII*, 1, traduction d'Anne Cheng (Paris: Ed. du Seuil, 1981).

كما أنه يصعب فهم أديب صيني خارج الموروث الذي يحمله، فإن استعمال لفظة جييا (jia) (家) التي تعني "أسرة" أو "عشيرة" للدلالة على تيار فكري، يُظهر بوضوح أن الموروث الثقافي ينتقل شأنه شأن الموروث العائلي. في الموسوعات، كما في كتب التصنيفات والفهارس الأخرى، لا يتم تحديد المذهب بالاستناد إلى أديب، وإنما انطلاقاً من مجموعة نصوص انتقلت من جيل إلى جيل.

4 – سوف يتم اختصار العناصر البيوغرافية، بالتالي، إلى الحد الأدنى، نشير إليها بقدر ما تساهم في فهم فكر أديب معين وحسب.

5 – Chang Hao, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911* (Berkeley: University of California Press, 1987), p. 10.

6 – تظهر أصالة الفكر الصيني في رهاناته أكثر مما تبدو في محتواه النظري. ضمن هذا التصور، يبدو ضرورياً تجديد النوع الذي فرضت عليه "روائع" من مثل تلك التي تعود لكل من فنغ يولان وهو ويلي، اللذين حاولا تقديم الفلسفة الصينية بوصفها تتابعاً من النظريات التي يدور الأمر فيها، وبشكل خاص، على تبيان التطابق أو التماثل مع المذاهب الغربية، المادية الماركسية، المثالية الكَنْتية، أو البراغماتية الأنجلو– ساكسونية، انظر: Feng Youlan, *Zhongguo zhexue shi (Histoire de la philosophie chinoise)*, 2 vols., الذي نشر لأول مرة في شانغهاي سنة 1931 و1934 وانظر: Hou Wailu [et al.], *Zhongguo sixiang tongshi (Histoire générale de la pensée chinoise)* (Shanghai: Sanlian Shudian, 1950),

عرف كتاب فنغ يولان رواجاً خاصاً مرده إلى ترجمته الممتازة إلى الإنجليزية على يد ديرك بودي (Derk Bodde) بعنوان: *A History of Chinese Philosophy*, 2 vols. (Princeton: Princeton University Press, 1952 – 1953)، وهو نص تم تكثيفه واختصاره بشدة في: Fong Yeou-Lan, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise* (Paris: Ed. du Mail, 1985),

حول التاريخ المعقد للروايات المعدلة المختلفة لكتاب **تاريخ الفلسفة الصينية** لفنغ يولان انظر ميشال ماسون:

Michel Masson, *Philosophy and Tradition: The Interpretation of China's philosophic Past: Fung yu-lan 1939 – 1949* (Taipei; Hong-Kong; Paris: Institut Ricci, 1985).

منذ زمن، وبالإنجليزية دائماً، نمتلك مجموعات، هي أيضاً ضخمة، ولكنها تركز أكثر ما تركز على النصوص، انظر: William Theodore De Bary, Chan Wing-Tsi and Burton Watson, *Sources of Chinese Tradition* (New York: Columbia University Press, 1960), and Chan Wing- tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963),

في اللغة الفرنسية شق مارسيل غرانيه (Marcel Granet) الطريق لدراسة موضوعاتية في كتاب غدا كلاسيكياً مع أنه يرجع إلى زمن قريب، انظر: Marcel Granet, *La pensée chinoise*, 1934, rééd. (Paris: Albin Michel, 1968),

أعاد جاك جيرنيه (Jacques Gernet) من جهته رسم تطور الأفكار في الصين الكلاسيكية في إطار توليفة يغلب عليها الطابع التاريخي. انظر: Jacques Gernet, *Le monde chinois* (Paris: Armand Colin, 1972), 4ème éd. revue et augmentée, 1999.

7 – François Chatelet, "Du mythe à la pensée rationnelle," dans: Pierre Aubenque, Jean Bernhard et François Chatelet, *Histoire de la philosophie: La philosophie païenne (du VI^e siècle av. J.C au III^e siècle apr. J.C)* (Paris: Hachette, 1972), p. 17.

8 – رأي ذكره جيل دولوز وفيليكس غاتاري في: Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Ed. de Minuit, 1991), p. 90.

9 – انظر: Joël Thoraval, "De la philosophie en Chine à la "Chine" dans la philosophie: Existe-t-il une philosophie chinoise?," *Esprit*, no. 201 (Mai 1994), pp. 5-38.

10 – لهذا السبب بدا لنا مهماً، مع مراعاة الاختصار إلى أقصى حد، إبراز بعض الحروف الصينية التي يلعب شكلها الخطي دوراً حاسماً في تبيان المفاهيم التي تعبر عنها. في ما يتعلق بالكتابة الصينية، يمكن العودة خاصة إلى: Viviane Alleton, *L'écriture chinoise*, que sais-je? (Paris: Presses Universitaires de France, 1970), 6e éd. révisée en 2002,

نشير أيضاً لنفس الكاتب وفي نفس السلسلة انظر: Viviane Alleton, *Grammaire du chinois*, 1973, 3e éd. révisée 1997,

انظر أيضاً: Jean-Fançois Billeter, *L'art chinois de l'écriture*: *Essai sur la calligraphie* (Genève: Skira, 1989), rééd Skira/ Seuil 2001; William G. Boltz, *The Origin and Early Development of the Chinese Writing System* (New Haven (Conn.): American Oriental Society, 1994), and Qiu Xigui, *Chinese Writing*, traduit du chinois par Gilbert L. Mattos et Jerry Norman (Berkeley: [n. pb.], 2000).

11 – وردت عند جيل دولوز وفيليكس غاتاري في: *Qu'est- ce que la philosophie?*, pp. 90-91. نتذكر هنا ملاحظات بنفينيست حول الأهمية الحاسمة لفعل "كان" ("être") لصياغة الفكرة الأنطولوجية في اللغات الهندو– أوروبية. انظر حول هذا الموضوع المقالة المهمة التي كتبها: Angus C. Graham, ""Being" in Western philosophy Compared With *shih/ fei* and *yu/ wu* in Chinese Philosophy," *Asia Major*, nouvelle série, vol. 8, no. 2 (1961) pp. 79-112.

12 – حول مسألة الحقيقة الدلالية انظر:

Chad Hansen, "Chinese Language, Chinese Philosophy and "Truth"," *Journal of Asian Studies*, vol. 44, no. 3 (1985), pp. 491-520, and Chirstoph Harbsmeier, "Marginalia Sino- logica," in: Robert E. Allinson, ed., *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots* (Oxford: Oxford University Press, 1989), pp. 155- 161.

13 – *Zhuangzi* 25 et 17, édition *Zahuangzi jishi* de Guo Qingfan, dans la série ZZJC, pp. 396 et 258,

حول زهانغزي انظر الفصل 4، من هذا الكتاب.

14 – في ما يتعلق بكونفوشيوس واللاوزي و**كتاب التحولات**، انظر الفصول 2، 7، و11 من هذا الكتاب.

15 – انظر على سبيل المثال شنغ يي (Cheng Yi) (فيلسوف من القرن الحادي عشر، انظر حوله الفصل 18) وانظر أيضاً: *Yishu* 19, in: *Er Cheng ji*, p. 256.

16 – انظر: Séraphin Couvreur, *Chou King, les annales de la chine*, rééd. (Cathasia: [n. pb.], 1950), p. 201. Sur le "grand plan" (*Hongfan*), فصل من **كتاب الوثائق** (*Shujing*)، انظر أدناه الفصل 10، الهامش رقم 20، ص 320 من هذا الكتاب.

17 – *Laozi* 5.

القسم الأول

الأسس القديمة للفكر الصيني

(الألفية الثانية – القرن الخامس ق.م.)

الفصل الأول

الثقافة القديمة للشانغ والزهو

تغطي المرحلة المتفق على كونها العصور الصينية القديمة، بحسب الموروث النصي، حكم سلالات ثلاث: كزيا (Xia)، وشانغ (Shang)، وزهو (Zhou)، التي حكمت، بشكل أساسي الأجزاء الشمالية والوسطى من الصين. وبدلاً من هذا التصور **البَعْدي** للسلالات الثلاث التي تتابعت على السلطة، قد يكون من الأصح النظر إلى ثقافاتها من خلال نمو متوازٍ، أو من خلال تقاطعات تنطلق من جذع مشترك[1]. ويبدو أن هذه السلالات كان لديها ميزتان مشتركتان هامّتان هما، سلطة منبثقة من سلالة تقيم في مدن محصنة، وممارسة وهب الإقطاعات لأفراد السلالة الملكية. أخلت سلالة كزيا شبه الأسطورية ، والتي يرجعها الموروث إلى الألفية الثالثة ق. م.[2]، أخلت الساحة للسلالة التاريخية شانغ (أو يين). وتشهد الآثار التي عثر عليها والعائدة إلى تلك الحقبة على قيام حضارة راقية، ذات نظام سياسي وديني غاية في الإحكام.

في نحو القرن الحادي عشر ق.م.، وجدت ثقافة الشانغ نفسها وقد غُزيت ووقعت تحت سيطرة جماعة من المحاربين الأجلاف، والأدنى ثقافة، والذين كانوا يعيشون في التخوم الغربية للعالم الصيني يومذاك: آل زهو. بسط هؤلاء سلطتهم في زمن قصير بقيادة الملك وين (Wen). ونحو سنة 1000 ق.م.، أطاح ابنه الملك وو (Wu) بسلالة شانغ، مقيماً سلطة آل زهو، وهي سلالة

استمرت في السلطة ثمانية قرون، حتى قيام الإمبراطورية المركزية على يد كين (Qin) في القرن الثالث ق. م.، ومثلت دوراً أساسياً في التاريخ الصيني[3]. بدأ قيام نظام آل زهو الجديد بمرحلة سلام نسبي امتد من القرن الحادي عشر حتى القرن الثامن. هذه المرحلة الافتتاحية، مرحلة سلالة زهو الغربيين (بالتعارض، مع المرحلة اللاحقة لسلالة زهو الشرقيين التي أشارت إلى أفول نجم السلالة)، احتفظت في الموروث الصيني بهالة من التميز بكونها نموذجاً سياسياً، وبخاصة في التيار الكونفوشيوسي، الذي يرجع إليها باستمرار ويرى فيها عصراً ذهبياً. يحضر في صميم ميثولوجيا هذه السلالة الملكان المؤسسان "وين" و"وو" (تسميتان أطلقتا عليهما بعد وفاتهما، وجعلت منهما رمزين تتكامل فيهما القوى العسكرية مع الثقافة الرفيعة)، إلى جانب دوق زهو، الذي عمل وصياً على العرش لصالح حفيده الصغير، الذي سيصبح الملك شنغ (Sheng) قبل أن يسلمه السلطة، ضامناً، بذلك، الانتقال الطوعي للسلطة، وهذه فكرة مثالية مركزية في الفكر السياسي الكونفوشيوسي. لنرَ كيف تبدو صورة وصاية الدوق زهو، بعد إضفاء مسحة مثالية عليها في إعادة تصور كونفوشيوسي لها:

> قلب زهوكزين (Zhouxin) (آخر ملوك سلالة شانغ) نظام الكون، وصل به الأمر إلى حد جعل فيه من الماركيز دي غي (Gui) لحماً مجففاً ليقدمه في وليمة أقامها للأمراء الإقطاعيين. ولهذا السبب ساعد الدوقُ دي زهو الملكَ في محاربة زهوكزين. عند وفاة الملك وو، [ابنه] الملك شنغ كان صغيراً وضعيفاً. أخذ الدوق زهو مكان ابن السماء للحفاظ على نظام الكون. خلال ست سنوات، كان قد حظي بولاء الأمراء الإقطاعيين في "قصر الأنوار"، مقيماً للشعائر، ومبدعاً للموسيقى، ومُصدِراً التعليمات، ومتخذاً التدابير، ومراعياً النسب، بحيث خضع له الكون بشكل تام[4].

وبعيداً من الأسطورة، يبدو أن نظام زهو كان يقوم على ركائز ثلاث هي الملَكية، ومبدأ الانتقال الوراثي للوظائف والألقاب، والقوة الموحِدة لنظام ديني

يرتكز إلى الملك والألوهية التي يرجع إليها "السماء" (天 tian). يبدو أنه في بداية انتصارهم على (الشانغ)، ولتأمين استقرارهم عيّن "الزهو" على رأس مختلف الاقطاعات التي أوجدوها أفراداً من سلالتهم أو من العشائر الحليفة. كان لكل واحد من هؤلاء الرؤساء الحق بتقديم الاحترام لمؤسس البيت الملكي، على غرار الاحترام الذي كان يقدّم إلى السلف الأول للبيت الملكي. وتالياً، فإن الارتباط الوثيق بين التنظيم والبنية السياسيتين ونظام التقديس الأسلافي والأسري. وهنا نجد منبت المفهوم الصيني "للدولة" بوصفها أسرة – في الصينية الحديثة، تسمى "الدولة" (guojia 國家) (ومعناها الحرفي "البلد – المنزل").

يمكن تصور "الاقطاعية" في عهد "الزهو" وفق ترسيمة هرمية. على القمة: الملك وانغ (Wang 王) أو "ابن السماء" تيانزي (tianzi 天子). لا شيء فوقه سوى "السماء"، وله وحده الحق في تقديم الأضاحي لأسلاف السلالة والمعبود الأسمى. له مقر ملكي يقع في الحوض الأوسط للنهر "الأصفر" (في محيط المدينتين الحاليتين كزي آن وليويانغ) حيث يمارس سلطته مباشرة. يفوض هذا الملك – ومبدأ التفويض هذا هو قاعدة البنية المسماة إقطاعية – جزءاً من سلطته إلى مُقْطِعين، بحيث إن دورهم السياسي يزداد أهمية بقدر قربهم من السلالة الملكية، مثبتين بذلك مدى تطابق البنى السياسية والأسرية.

تتميز هذه المرحلة الملكية أولاً بأهمية العلامة المكتوبة التي شكلت أصلاً لأمور كهانية بشكل أساسي (كتابات على العظام والقواقع، انبثقت عنها بشكل خاص رموز **كتاب التحولات**). من هنا انطلق نمط العقلانية التي تطورت في الصين، والتي تجذرت مع الأولوية التي أعطيت للعرافة، وللممارسات التنجيمية. كما يبدو أيضاً، أن الحضارة الصينية، قد مارست منذ مرحلة مبكرة جداً عملية تقديس الأسلاف الملكيين، وهذا ما يفسر بنسبة كبيرة أهمية بنى القبيلة والأسرة في الثقافة الصينية. وأخيراً فإن الانتقال من عهد "الشانغ" إلى

عهد "الزهو" رغم استمرار الكثير من الأمور، تميز بالاتجاه نحو شيء من الكونية في تصور العالم: من المفهوم الفردي المنادي بإله أسمى أو "سلف أول"، جرى الانتقال في عهد "الزهو" إلى مفهوم الأكثر لافردية القائل بالسماء، التي هي مرجع معياري للعمليات الكونية، وبموازاة ذلك، للتصرفات البشرية[5].

التعقّل الكهاني

ما الذي كان يمكن أن يفكر فيه الصينيون حول الشانغ والزهو؟ ترجع المستندات المكتوبة التي بين أيدينا الى بداية الألفية الثانية قبل التاريخ المسيحي، في كتابات ذات طابع كهاني، كتبت على عظام أكتاف الأغنام والأبقار، وعلى قوقعات السلاحف. هناك معالجات قاسية جرت على مستوى التجاويف المعدة مسبقاً، مما تسبب بشقوق، كان لا بد من تأويلها في ما بعد. تمت صياغة طلب عرّاف في كتابات حفرت في أماكن محددة من العظم، أو القوقعة، وهي حوامل (support) كانت تفضل عليها الأواني المصنوعة من البرونز بدءاً من قدوم "الزهو" في القرن الحادي عشر[6]. تحوي هذه النقوش الحروف الأكثر خصوصية للكتابة، وللعقلية الصينية، اللتين لم تنسيا أبداً أصلهما الكهاني.. العقلانية الكهانية، بحسب التوصيف الذي يعطيه لها ليون فانديرميرش (Léon Vandermeersh)، "يستند إلى منطق يقوم على الأشكال، يقوم على "المورفولوجيا". من حدث إلى آخر، العلاقة التي يلاحظها العلم الكهاني لا تبدو سلسلة من الأسباب والنتائج الوسيطة، وإنما على شاكلة تبدل هيئة رسم بياني، علامة على التغير الشامل لحالة الكون الضرورية لكل تجل حدثي جديد، مهما كان ضئيلاً [...]. وهكذا تتعارض العقلانية الكهانية مع العقلانية اللاهوتية التي تفسر كل حدث بكونه صادراً عن مشيئة إلهية، يحتل موقعاً في تنظيم إلهي يتوخى غايات سامية، يتبع غائية تقود إلى الإفادة من علاقة الوسيلة والغاية، بمعنى علاقة العلّة بالمعلول"[7].

يبدو غريباً الكلام على "عقلية كهانية" وذلك بسبب الجمع بين لفظتين متناقضتين بالنسبة إلى العقل المعاصر، ولكن، وكما أشار جان- بيار فيرنان (Jean-Pierre Vernant) "في المجتمعات التي لا تحتل فيها الكهانة، كما هو الحال عندنا، موقعاً هامشياً، بل مشين حتى، وحيث تشكل إجراء عادياً وطبيعياً، غالباً ما يكون إلزامياً، فإن منطق نظم الكهانة لا يبدو غريباً في تفكير الجمهور غير المشكك بدور الكاهن أو العراف. لا تشكّل العقلية الكهانية، في هذه الحضارات، قطاعاً محايداً، تفكيراً معزولاً، تتعارض مع أنماط التفكير التي تنظم ممارسة القانون والإدارة والسياسة والطب والحياة اليومية، إنها تندمج بطريقة متسقة مع مجمل الفكر الاجتماعي، وتخضع في مسيراتها الفكرية لقواعد مشابهة، كما أن وضعية الكاهن تبدو شديدة الترابط، في تراتبية المهمات والوظائف، مع الفاعلين الاجتماعيين الآخرين المسؤولين عن حياة الجماعة"[8].

زاد اندفاع الكهانة في الحياة اليومية للصينيين في عهد الشانغ، وأخذ يزداد ملاءمة للتعقّل، بفعل ظهور وسطاء وحي غاية في الوضوح، يتحلون بالذوق السليم – وهم بهذا يختلفون عن أولئك الذين ظهروا في بيثيا (Pythie) – من مثل: "ستمطر" "لن تمطر" "المحصول سيكون جيداً"... إلخ. لم يجر تمرير الصفة الملازمة لكل تنبؤ بإمكان عدم تحققها بلغة غامضة، مما يفضي، بعد ذلك، إلى تأويلها وفقاً لحس سليم، وإنما من خلال تناوب بسيط: نعم/ لا. كثير من طلبات العرّافين تقدَّم في الواقع بثنائيات من المقولات المتوازية، إحداها ايجابية، والأخرى سلبية: "على الملك أن يتحالف مع تلك القبيلة"/ "لا ينبغي للملك أن يتحالف مع تلك القبيلة". يقدم الرجل خياراً بسيطاً، وليس بمقدور القوى الإلهية من خيار سوى الإجابة بنعم أو لا. هنا، ما من حاجة للتواصل مع عالم الغيب، أو الارتعاد، أو الارتعاد التوقف، بأي صورة من الصور، عن

التفكير الواعي. يبقى الحوار بين البشري والإلهي، نفعياً، والبشري هو الذي يمتلك المبادرة، ويطلب، ولا تملك الآلهة سوى الاستجابة.

عبادة الأسلاف

هذه المنزلة المركزية للممارسة الكهانية في حضارة الصين القديمة يمكن أن تعزى إلى أهمية عبادة الأسلاف الذين تتوجه إليهم، في قسم كبير منها، ديانة "الشانغ". هناك عبادات وأضاحٍ كانت تقدم إلى قوى طبيعية متنوعة، من مثل النهر "الأصفر"، والأرض الخصبة، وبعض الجبال، والرياح، والجهات الأربع، ولكن القسم الأهم من القرابين ومن أفعال الكهانة التي كانت تقدم إلى الأسلاف الملكيين، ويبدو أن مراسم عبادتهم كانت غاية في التنظيم بالمقارنة مع الفيض المتنافر للعبادة المخصصة للآلهة الطبيعية.

إذا كانت عبادة الأسلاف، على الأرجح، منبثقة عن عبادة قبلتاريخية للأموات، إلا أنها لا تختلط معها. نعم، يجري النظر إلى الأسلاف بوصفهم أرواحاً تقيم في عالم الأموات، وهكذا فإن بمقدورهم القيام بدور الوسيط مع القوى الغيبية، ولكنهم، وفي الوقت نفسه، يحتفظون بعلاقة عضوية مع ذريتهم من الأحياء. وبصفتهم أفراداً من جماعة عائلية، وفي ما وراء الحدود بين الحياة والموت، يستمرون في القيام بدور داخل هذه الجماعة، وتحتفظ درجة قرابتهم أهميتها كاملة. وبعبارات أخرى، فإن الروابط التي تصل الأهل المتوفين بالأحياء، لا تختلف، من حيث طبيعتها، عن تلك التي تربط بين الأحياء أنفسهم. هناك، إذن، تواصلية بين القرابين الدينية الخالصة التي تقدَّم للأسلاف، والقوانين الطقوسية التي يجب احترامها إزاء الأحياء. وبوصفها ظاهرة دينية، تُبرِز عبادة الأسلاف فئة القرابة مثالاً للتنظيم الاجتماعي، ولهذا السبب، ومن دون شك، وبمعزل عن وظيفتها الدينية الخالصة، ساهمت في إرساء شكل من أشكال التصور للنظام السياسي – الاجتماعي للصين.

أكثر من مجرد روح في العالم الآخر، يمثل السلف منزلة أولاً، ودوراً عائلياً "يذوب فيه" إلى حد فقدان كل تاريخ شخصي تقريباً، وكل مصير فردي. وهكذا يجد الفرد نفسه مزوداً بقوة أسطورية على شيء من الضبط، والفقر النسبي للميثولوجيا في الثقافة الدينية الصينية، وفي ما وراء حَجْبها المتعمّد من قبل التقليد الكونفوشيوسي، يمكن تفسيره جيداً من خلال مسألة عبادة الأسلاف، ومن خلال المفهوم المتعلق بالسلف، اللذين لا يجعلان الحدود شفافة لا بين الحياة والموت فحسب، وإنما بين البشري والإلهي أيضاً.

هنا نجد من دون شك، آلية سريعة جداً، تتماثل مع بشرية الآلهة في ميثولوجيا اليونان القديمة: أكثر مما هي تحوّل بشرٍ سابقين إلى آلهة، أو أنصاف- آلهة، يدور الأمر، مستعيدين عبارات ديرك بوديه (Derk Bodde)، على "تحول ما كان أساطير وآلهة إلى حكاية تبدو ذات صدقية في الظاهر، وتتناول كائنات بشرية"[(9)]. هذه الصيرورة، رغم ما يبدو فيها من مفارقة، ابتعدت بالفكر الصيني عن الاتجاه اليوناني نحو التجسيمية، التي تضفي على الآلهة تصرفات بشرية مأخوذة بفرديتها، وبإبداعيتها، وإجمالاً بحريتها. وعوض أن تكون مالكة لإرادة اعتباطية، لا بل نزوية، فإن المعبود الذي يأخذ صورة السلف، يجري النظر إليه مباشرة من خلال موقعه واندماجه في تصور لنظام عائلي يقوم عليه كل اتساق.

التحول الطقوسي للوعي الديني

كانت طقوس القرابين التي تقدم للأسلاف من أجل طلب وساطتها مع القدرة الإلهية العليا، منظمةً بشكل دقيق ومفصّل، بل وحتى شبه بيروقراطي، لا يدع شيئاً للصدفة، ولا حتى للفانتازيا الغيبية. كان هؤلاء الأسلاف الذين يمكن "لأحكامهم" أن يتعدّى بعضها الآخر، مصنفين وفقاً لأجيال، وبحسب الأعمار، وكانت القرابين تقدم إليهم وفقاً لروزنامة شديدة الإحكام. وإذّاك تنحصر النبوءات

بتحديد عدد وطبيعة الأضاحي الواجب تقديمها لهذا السلف في هذا اليوم أو ذاك. في نهاية عهد الشانغ تقريباً، بات دورها محصوراً بإعلام الأسلاف أن هناك قرباناً قيد الإعداد، مع التعبير عن الأمنية بعدم حدوث خطأ أو مصيبة ليس إلاّ.

ومهما يكن من أمر، لم تتوخ الكهانة معرفةَ ما إذا كانت هذه الأمنية ستتحقق أم لا، ولا "الكشفَ" عن نية الأرواح، بقدر ما ترمي إلى ضمان تحققها فعلاً. إنها طريقة لإخبار الأرواح برغبات البشر، والاطمئنان من أن الأرواح قد أخذت علماً بذلك. لا يسأل العرافُ، بالمعنى الدقيق للكلمة، الأرواحَ، ولكنه يسبر أغوار ردة فعلها من خلال القربان. لا تكمن مهنته في الحصول عن جواب لسؤال، وإنما في الحصول على إشارة كاشفة عن المفاعيل الغامضة لفعل مفترض. ويبدو أنه هنا تكمن الوظيفة التعزيمية للحزة، الشديدة الفائدة، ولطلبات العرّافين المدونة على العظام أو على القواقع. الأمر الأكثر إثارة للدهشة هو أن الكهانة بالشكل الذي بدت عليه في المرحلة الأخيرة من عهد سلالة شانغ، لم تعد سؤالاً يتناول المجهول، بل بخلاف ذلك، باتت أسئلة يمكن وصفها بالتنميق وتتناول ميداناً معداً سلفاً، مما منح الكهّان صفة طقوسية، لا تنبؤية. وبهذا المعنى، بدت الكهانة في الصين ابنة للدين، لا ابنة السحر والشعوذة، وهذا، من دون شك، ما يفسر لنا سبب تأثيرها العميق في العقلية الدينية.

ولأن عبادة الأسلاف مارسها الملكُ – الأب أو زعيم الأسرة، دونما حاجة إلى طبقة كهنوتية متخصصة، ولأن الكهانة كانت تحدث في الأصل بشكل عرضي بعد القربان، وكان يتم تنظيم أحكامها مسبقاً، أخذنا نشهد انفصالاً متزايداً بين فعل ذي طابع ديني خالص – الذي هو القربان – وبين الكهانة ذات الوظيفة المحددة والأشكال الطقوسية. هذا الاتجاه نحو التقعيد الطقوسي،

الذي بدأ بالظهور في آخر عهد الشانغ تقريباً، ترسخ في مِرحلة الانتقال إلى حكم الزهو. وبهذا المعنى، فإن الثقافة الدنيوية لهؤلاء يمكن أن نعدّها الموروث المعقلن لثقافة أولئك الدينية – السحرية. إن دراسة الآثار المتعلقة بالعرافة تسمح لنا أن نفكر بأن الحوادث المشؤومة يمكن تفسيرها، لا على أنها نتيجة لنزوة أو رغبة بإلحاق الأذى على يد الأسلاف المتوفين، وإنما هي ناجمة عن أفعال قام بها أحفادهم الأحياء، وبالتالي عليهم الأخذ بعين الاعتبار مجموعة منسجمة من القيم الدينية. هذا الاتصال المباشر، الممكن دائماً، بين عالم القوى الغيبية التي هي الأسلاف، وعالم الأحياء، ربما كان في أصل التواصل الذي أقامه الفكر الصيني في عصوره القديمة بين السماوي والبشري.

من "الملك في المحل الأرفع" إلى "السماء"

فوق أرواح الطبيعة، وأرواح الموتى من الأسلاف، التي تقوم على ما يبدو بدور الوساطة، تكشف مدونات الكهانة عن الاعتقاد بوجود إله أرفع، كلي القدرة، تخضع الطبيعة كلها لمشيئته، ويأتمر الإنسان بأوامره دي (帝 di) أو شانغ دي (上帝 shangdi) "الملك في المحل الأرفع"، وهذه تسمية سوف يعتمدها المرسلون المسيحيون لترجمة مفهوم "الله". تتفق الدراسات الحديثة على اعتبار ان ظهور هذه الألوهية تزامن مع القضاء على الشانغ، الذين كان أواخر ملوكهم يدعون الألوهية ويلقبون أنفسهم دي (di). جاءت هذه الفكرة لتشير إلى شكل من أشكال السيادة أرفع من الملكية العادية التي يعبَّر عنها عادة بالفرنسية بكلمة إمبراطور. كانت أولاً وقفاً على الملوك الأسطوريين في العصور القديمة، لينتزعها، أثناء توحيد الصين سنة 221 ق.م. الملك كين الذي أعلن نفسه "أول إمبراطور معظم" مفتتحاً بذلك تقليداً سيتناقله أباطرة الصين طوال ما يزيد على عشرين قرناً في الحقبة المسماة إمبراطورية.

كانت عبادة الأسلاف في عهد الشانغ امتيازاً ملكياً: ليس لأن الملك هو صاحب الحق في عبادة أسلافه فحسب، وإنما هو أيضاً كاهن الجميع، هو الذي يرأس العبادة المقدمة لأسلافه، الذين يخصونه كما يخصون الجماعة كلها. وهذا ما يفسر لنا عدم قيام طبقة مستقلة من الكهنة، وهذه ظاهرة ذات دلالة حول تولي السياسي مهمة الديني، وذلك منذ عهد سلالة الشانغ. سلطة الملك هذه في التقرير بوساطة الكهانة، والتأثير عن طريق الصلوات والقرابين على قرار أرواح الأسلاف، أضفت شرعية على حصر السلطة السياسية في شخصه الوحيد الأوحد. ونتيجة طبيعية للعلاقة التواصلية القائمة بين عالم الأسلاف وعالم الأحياء، فإن فكرة الإله الواحد تجد ما يوازيها في الملك الكوني داخل النظام البشري سوف تبقى قاعدة الفكر السياسي والممارسة السياسية في الصين حتى بداية القرن العشرين.

أعطت سيطرة عبادة الأسلاف في الصين القديمة الفرصة لتصور نشوء كوني، يقوم على نموذج عضوي من التوالد، أكثر مما يستند إلى آلية سببية، أو إلى عملية خلق من العدم تقوم بها قوة سامية. الإله الأرفع، بوصفه سلفاً بامتياز، لا يبدو قوة مقتدرة خالقة أو محركاً أولاً، وإنما هو حكم تنظيمي يمثل دوراً محورياً بين العالم الكوني المؤلف من جواهر وطاقات تتفاعل بانسجام، وبين العالم الاجتماعي – السياسي البشري المحكوم بشبكات من العلاقات من النمط العائلي والتراتبي، وبقوانين السلوك الطقوسي.

النظام المثار هنا، بعيداً من أن يكون مبدأ عقلانياً يستبعد اللاعقلاني والغيبي، يشكل مفهوماً جامعاً يشتمل على أنواع التجربة البشرية أجمع، بما في ذلك ما فوق – البشري، والذي لهذا بالذات يقلل من الأسطوري الكامن والديني الخالص. وقد شهدت مرحلة المرور من الشانغ إلى الزهو، بهذا المعنى، تبدلاً في الوعي الديني، الذي أخذ يتحول شيئاً فشيئاً إلى وعي طقوسي ذي طبيعة

نشوء كونية بشكل أساسي. يمكن التعرف إلى هذا التحول من خلال بعض المؤشرات، كغياب فكرة الصلاة أو المنهجة اللاهوتية للأساطير. سبق لنا أن أشرنا إلى مقر الأساطير في الصين القديمة، في الأقل كما وصلتنا، إلى الحد الذي بتنا معه نمتلك الحق في التساؤل، مع بول فين (Paul Veyne)، ما إذا كان الصينيون قد آمنوا فعلاً بأساطيرهم[10]. يبدو أن علم الكونيات في الصين قد احتل منذ زمن مبكر منزلة أكثر أهمية من النشوء–كونية، وحل محل الأساطير. وإذا ثبت أن الخطاب الأسطوري انطلق مواكباً لشكل من أشكال الفكر الديني، فينبغي الربط بين احتجاب الأساطير في الثقافة الصينية، والانقلاب الفكري الذي تجلى في الانتقال من فكر ديني إلى فكر كوني عند انتقال السلطة من الشانغ إلى الزهو. ويكشف الاستناد إلى الكتابات المنقوشة، عن الميزة شبه المنظمة في دس لفظة دي (di) (الإله الأرفع) إلى تيان (tian) (السماء) التي يبدو "تناقص تساميها عن تسامي علو عالم يقع في ما وراء عالم البشر، وتقيم فيه أرواح تحرك العناصر الطبيعية وفقاً لمشيئتها، باتت تعتبر مصدر القانون بالنسبة لما يخضع لها، المبدأ الأساس بالنسبة للعشرة آلاف كائن التي فاضت عنها"[11]. ومع الاستمرار بتجليّها كإرادة فاعلة، أخذت النظرة إلى السماء ومنذ ذلك الحين، ترى فيها مع الأيام مصدراً وحافظاً لنظام طقوسي وانسجام مسبق.

يستند النظام الجديد الذي أقامه الزهو، إذاً، إلى رسالة سياسية – دينية على شيء من الوضوح: إرادة دمج ألوهيتهم العليا مع الألوهية التي منحها سابقوهم "لملك المحل الأرفع"، ومن هنا بالذات، تقطع "السماء" كل شكل من أشكال القرابة بين الإله وأية سلالة ملكية محددة. وهنا أيضاً يبدو تغيير الألفاظ مقصوداً: من "أوامر الملك في المحل الأرفع" ننتقل إلى "تفويض السماء" تيان مينغ (tianming 天命). فكرة التفويض السماوي المدهشة هذه ستبقى في

أساس كل نظرية سياسية صينية، كان الزهو أول من نادى بها لتبرير إطاحتهم بالسلالة التي سبقتهم: فلأن آخر ملوك سلالة شانغ باتوا غير جديرين بالسلطة، فوضت "السماء" سلالة زهو بمعاقبتهم والحلول محلهم.

وهكذا لم تعد ممارسة السلطة حكراً على أسرة معينة بالذات، بعملية وراثة بسيطة، كما كان عليه الحال منذ قيام "الكزيا" على يد يو الكبير (Yu le grand). تفويض "السماء" قابل للتغيير، قد ينتقل من سلالة إلى سلالة أخرى يفترض أنها أكثر جدارة بالحكم. العبارة "تغيير التفويض" جيه مينغ (革命 geming)، وجدت ترجمة لها في فكر المفكرين التقدميين في القرن التاسع عشر بمفهوم الثورة. الأمر اللافت هو، أن تكون واحدة من أولى المعطيات الفكرية التي دارت حول "السماء" كانت ذات رهان سياسي: في الصين: انتظام العالم، هو أيضاً، وقبل كل شيء، انتظام الفضاء البشري: النظام الاجتماعي والنظام الكوني يتلاقيان ويختلطان[12].

نظام وطقوس

أياً تكن الزاوية التي ننظر من خلالها إلى فكر الصين القديمة – نظام قرابة، ممارسة دينية، تنظيم سياسي – فإنه يتميز بميل واضح للنظام، أو يندرج أدق للتناسق الذي يندرج في عداد الخير الأسمى. هذا الميل للنظام يتمثل في مفهوم الـ لي (理 LI) الذي يعني في الأصل العروق الطبيعية لليشم. يوازي هذا المفهوم فكرة التناسق الطقوسي أكثر مما يوازي نظاماً موضوعياً يخضع لتصور غائي: "إذا كان الفكر اليوناني يحمل بصمات عقلية الخزفي، الذي يعمل على كتلة من الصلصال تفتقر إلى الشكل ولكنها لدنة بحيث يسهل تشكلها، ثم تتحول إلى عقلية الحرفي، فقد سبق لنا أن رأينا أن الفكر الصيني يتميز بعقلية الجوهري الذي يختبر صلابة اليشم ويستخدم فنه كله لاستخراج جزء من معنى

طبقات المادة الخام، مستخلصاً منها الشكل الذي كان فيها مسبقاً، والذي لا أحد يستطيع أخذ فكرة عنه قبل اكتشافه"[13].

من هنا ينشأ التقارب بين الصوتين المتشابهين لي (理 LI) "النظام الطبيعي" ولي (禮 LI) "العقل الطقوسي"[14]، وهذا الأخير ليس شبكة تعلق على الكون من الخارج، وإنما هو عرق الكون بالذات الذي ينبغي إيجاده، وإبرازه، والكشف عنه بالمعنى الفوتوغرافي للكلمة. وعوض أن ينبثق التعقل الصيني عن الأساطير، ويثبت نفسه بالتعارض معها، فقد ولد في رحم العقل الطقوسي الذي منحه الشكل. وهكذا فإن العقلانية التي عبّرت عنها اللفظة لي (LI) على قرابة مع مماثلها الصوتي الذي سبقت الإشارة إليه لي (LI) الطقوسية، وأيضاً مع اللفظة التي جاءت لتعني الثقافة: وين (文 Wen) التي يمكن تفسير كتابتها الخطية الأصلية على أنها تمثل راقصاً متنكراً على شكل عصفور له زخارف من الريش على صدره. وبشيء من الاشتقاق وصلنا إلى معنى "زخرف"، "رسم" أو في الإنجليزية pattern. وين (Wen) من الرسم ذي الوظائف السحرية في عقلية دينية من النمط الأرواحي، تم التوصل إلى التدليل على علامة بطريقة عامة، وبخاصة على علامة مكتوبة، وهي أساس الثقافة التي عدّها الزهو ميزتهم الرئيسية، إلى حد إطلاقهم لفظة وين (Wen) إسماً للملك الذي أقام حكم السلالة بعد وفاته، لتَخْلِفه القيمةُ العسكرية للملك وو، التي ستصبح المتمم التقليدي للثقافة[15].

في تصور كهذا، وبخلاف عالمنا الحديث، حيث تسمح المعارف العلمية بمعرفة العالم، وإن كانت لا تخاطبنا بقدر عدم اكتسابها معنى فردياً أو اجتماعياً، فإن العالم الصيني في العصور القديمة يحمل معنى، وهذا المعنى، الذي يمتلك الإنسان إمكانية فك رموزه عبر الخطوط الطبيعية للكون نفسه، ليس معروضاً من خلال معطى آخر أساسي، أو موحى به عبر كلام إلهي. ما

من حل تواصلي بين الشعور الديني والمعنى الأخلاقي، بخلاف الإنسانوية الغربية التي ترسخت بمواجهة الدوغماتية الدينية. وإذا كان الانتقال من حكم الشانغ إلى حكم الزهو قد تميز بالانتقال من ثقافة سحرية – دينية إلى ثقافة أخلاقية، فإن هذه الأخيرة استمرت مطبوعة بعمق بعقلية الأولى وأشكالها، وبخاصة الميزة المقدسة التي كانت تمنح لعملية تنظيم طقوس الأفعال وشعائرها.

وفي ما بقيت عملية التغيير السلالي من الشانغ إلى الزهو، على المستوى المؤسساتي، تحت علامة التواصلية، فإن التحول الحقيقي بدأ فقط يظهر في القرن الثامن ق.م ، في وقت اضطرت فيها الملكية المنهوكة إلى نقل عاصمتها نحو الشرق سنة 770، وهو تاريخ يعلن بدء مرحلة الزهو الشرقيين. فلوحظ عندئذٍ ملاحظة ضعف سلطة ملوك الزهو على إقطاعييهم، سلطة أخذت تزداد صورية مع الأيام، وبخاصة بعد أن عمدت بعض الاقطاعات البعيدة عن المركز تنتهج سياسة توسعية وتعمل على تعزيز قوتها العسكرية، وتمارس هيمنتها على تلك التي في المركز، على مقربة من المقر الملكي، والمسماة يومذاك "بلاد الوسط" زهونغ غو (Zhongguo)، وذلك قبل أن تستخدم هذه اللفظة للدلالة على الصين بكاملها. خلال تلك المراحل المضطربة، التي عكست آلية الانحدار الذي فتت الصرح الاجتماعي – السياسي لسلالة الزهو، ظهرت ونقّت الخطابات الفلسفية. مرحلة "الربيعات والخريفات" التي امتدت ما بين (722 – 481) والتي غطتها "الحوليات" بالمحتوى نفسه، تلتها مرحلة "الممالك المتحاربة"، التي غالباً ما يجعل المؤرخون الحاليون بدايتها سنة 403 ونهايتها سنة 256، قبيل إعلان الإمبراطورية بوقت قصير سنة 221 ق.م.[16]. تبقى رؤية الصين في العصور القديمة متميزة بالتواصل القائم بين السماء (التي انتهى بها الأمر إلى الاختلاط مع الطبيعي) والإنسان، وهذا ما

نجده في الطقوسية الكونفوشيوسية كما نجده في "الداو" الطاوي، ولكنها تواصلية يبدو أنها ستتعرض لتهديد يتزايد مع الأيام عشية بدء المرحلة الإمبراطورية.

هوامش

1- Chang Kwang-Chih, *Shang Civilization* (New Haven: Yale University Press, 1980).

2 – حول الأصول الأسطورية للكزيا (Xia) انظر: Sarah Allan, *The Shape of the Turtle: Myth, Art and Cosmos in Early China* (Albany: State University of New York Press, 1991).

3 – من أجل تاريخ للزهو قائم على شواهد أثرية، انظر:

Hsu Cho-yun and Kathryn M. Linduff, *Western Chou Civilization* (New Haven: Yale University Press, 1988); Edward L. Shaughnessy, *Sources of Western Zhou History: Inscribed Brouze Vessels* (Berkeley: University of California Press, 1991), and Edward L. Shaughnessy, ed., *New Sources of Early Chinese History: An Introduction to the Reading of Inscriptions and Manuscripts* (Berkeley: University of California, 1997).

التاريخ الدقيق لانتصار الزهو هو حوالي سنة 1046 ق. م. كما رأى: David S. Nivison, "The Dates of Western Chou," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 43, no. 2 (1983).

4 – *Liji traité des rites mingtang wei* (ترجع إلى حوالي القرنين الثالث والثاني ق. م.)

في ما يتعلق بقصر الأنوار. انظر الفصل 10 من هذا الكتاب. وحول *Traité de Rites* انظر الفصل 2، الهامش رقم 32 من هذا الكتاب.

5 – Léon Vandermeersch, *Wangdao ou la voie royale: Recherches sur l'esprit des institutions de la chine archaïque*, 2 vols. (Paris: Ecole française d'Extrême-Orient, 1977 et 1980),

شكلت هذه الدراسة المعمقة والتي أحاطت علماً بالمعارف الحالية المتعلقة بالأصول التاريخية والكتابية للحضارة الصينية، قسماً كبيراً من مادة هذا الفصل.

6 – David N. Keightley: *Sources of Shang History: The Oracle – Bone Inscriptions of Bronze Age China* (Berkeley: University of California Press, 1978), and *The*

Ancestral Landscape: Time, Space, and Community in Late Shang China (ca. 1200 – 1045 B.C.) (Berkeley: China Research Monograph, 2001), and Yau Shun-chiu et Chrystelle Marechal, éds., Numéro spécial de *Cangjie: Actes du colloque international Commémorant le centenaire de la découverte des inscriptions sur os et carapaces* ([n. p.]: Langages croisés, 2001).

7 – Alain Forest et Tsuboï Yoshiharu, éds., "Tradition Chinoise et religion," *Catholicisme et sociétés asiatiques* (Paris; Tokyo: L'Harmattan et Sophia University, 1988), p. 27.

8 – Jean-Pierre Vernant, «Paroles et signes muets,» *Divination et rationalité* (Paris: Ed du Seuil, 1974), p. 10,

ولنفس الكاتب: *Mythe et religion en Grèce ancienne* (Paris: Ed du Seuil, 1990).

انظر أيضاً: Karine Chemla et Marc Kalinowski, éds., "Divination et rationalité en Chine ancienne," *Extrême-Orient, Extrême- Occident*, vol. 21 (1999).

9 – Derk Bodde, "Myths of Ancient China," in: Derk Bodde, *Essays on Chinese Civilization* (Princeton: Princeton University Press, 1981), pp. 45-84,

في ما يتعلق بأساطير الصين القديمة، انظر: Chantal Zheng, *Mythes et croyances du monde chinois primitif* (Paris: Payot, 1989); Rémi Mathieu, *Anthologie des mythes et légendes de la Chine ancienne* (Paris: Gallimard, 1989), and Anne Birrell: *Chinese Mythology, An Introduction* (Baltimore; London: The John Hopkins University Press, 1993), and *Chinese Myths* (London: British Museum Press, 2000).

10 – Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante* (Paris: Ed du Seuil, 1983).

11 – Léon Vandermeersch, *La voie royale*, t. II, p. 368,

انظر أيضاً: Robert Eno, *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery* (Albany: State University of New York Press, 1990).

12 – يشكل وصف وتنظيم المكان والزمان الذي أعده الإمبراطور الأسطوري ياو (Yao) والوارد في **كتاب الوثائق** والمذكور في الفصل 10 ص 249–250 ، دليلاً ممتازاً. في ما يتعلق **بكتاب الوثائق**، انظر الفصل 2، الهامش رقم 30، من هذا الكتاب.

13 – Vandermeersch, Ibid., t. II, p. 285.

14 – للتمييز بين الصوتيتين المتشابهتين، تكتب اللفظة التي تعني "بنية"، "تنظيم" بالأحرف الكبيرة، انظر:

Anne Cheng, "Li 理 ou la leçon des choses," *Philosophie*, vol. 44 (1994) (Paris: Ed. de Minuit, 1994), pp. 52- 71.

15 – عن *Wen*، انظر: Lothar Von Falkenhausen, "The Concept of *Wen* in the Ancient Chinese Ancestral Cult," *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*, vol. 18 (1996), pp. 1-12, and Michael Nylan, "Calligraphy, the Sacred Text and Test of Culture," in: *Character and Context Chinese Calligraphy* (Princeton: The Art Museum, Princeton University, 1999).

16 – Li Xueqin, *Eastern Zhou and Qin Civilizations* (New Haven: Yale University Press, 1985),

عن *Les Annales des printemps et automnes*، انظر الفصل 2، الهامش رقم 34، من هذا الكتاب.

الفصل الثاني

رهان كونفوشيوس على الإنسان

عندما بدأ انحسار مملكة الزهو في القرن الثامن قبل الميلاد، في مرحلة "الربيعات والخريفات" لم يكن السؤال الملح الذي أخذ يقوّض أسس المعتقدات والقيم معرفةَ كيف تشرذمت وتفتت الأسرة الملكية، بقدر ما كان معرفة كيف أن "السماء" تركت سلالة آخذة بالتحلل على سدة العرش. نتج عن فقدان الملك لمنزلته إثارة مسألة السند الأرفع الذي يحميه، وقد أدى هذا إلى تحريك الفكر الفلسفي. وهذا ما حدث مع أفلاطون الذي واجه تفكك المؤسسة القديمة المتمثلة بالمدينة اليونانية، فإن تفكك النظام السياسي، كما لشكل من أشكال تصور العالم، هو ما يفسر إلى حد كبير فكر كونفوشيوس.

يقول كونفوشيوس: "يستقيم الصراط تحت السماء عندما يتولى "ابن السماء" شخصياً قيادة الاحتفالات الطقوسية، والموسيقية والحملات التأديبية. إذا ما تولى أمره التابعون "الصراط" لا يستقيم (إذا ما عهد بها إلى الأحرار)، الذين نادراً ما يستمرون في السلطة أكثر من عشرة أجيال. وإذا ما تولاه كبار الوزراء، فإن هؤلاء لا يبقون في السلطة أكثر من خمسة أجيال. وأخيراً، إذا اغتصبت شؤون الدولة على يد المديرين المنتمين للبيوتات الكبيرة، فإن حكمهم لا يدوم أكثر من ثلاثة أجيال. عندما يستقيم "الصراط" تحت السماء، ليس للوزراء تقرير السياسة، وليس للرعايا البسطاء أن يناقشوا المسألة"[1].

"ظاهرة" كونفوشيوس

أكثر من مجرد إنسان أو مفكر، وحتى أكثر من مدرسة فكرية، يمثل كونفوشيوس ظاهرة ثقافية حقيقية امتزجت بقدر الحضارة الصينية كلها. ظاهرة سطعت في القرن الخامس ق.م.، واستمرت طوال ألفين وخمسمئة سنة، ولا تزال مستمرة حتى الآن، بعد أن عرفت عديد التحولات، وتجاوزت عديد التقلبات.

إذا كان كونفوشيوس واحداً من الأسماء القليلة التي تطفو على سطح الثقافة العامة المتعلقة بالصين، وإذا كان قد أصبح وجهاً من وجوه الثقافة العالمية، شأنه شأن بوذا وسقراط والمسيح وماركس، فلأن على يده حدث أمر مصيري، أو "قفزة نوعية"، ليس في تاريخ الثقافة الصينية وحسب، وإنما أيضاً في تفكر الإنسان بالإنسان. فقد مثَّل كونفوشيوس في الصين الخرق الفلسفي الكبير الذي نلاحظه بالتوازي في الحضارات الثلاث الكبيرة الأخرى "للعصر المحوري" الذي هو الألفية الأولى ق.م.: العوالم اليونانية، والعبرية، والهندية. كما هو الحال مع بوذا والمفكرين السابقين على سقراط، وهم عظماء معاصريه، نشعر أنه مع كونفوشيوس حسمت الأمور: جرى رسم مصير الفكر الصيني بخطوطه العريضة، إذ لم يعد بالإمكان التفكير بطريقة تختلف عن اتخاذ موقع بالنسبة لهذه الشخصية المؤسسة.

غير أن شهرة كونفوشيوس هذه قد تبدو مفارقة: بخلاف معاصريه من الهنود أو اليونانيين، فإن كونفوشيوس لم يكن فيلسوفاً صاحب نظام فكري، ولا مؤسساً لروحية أو دين. يبدو فكره لأول وهلة أقرب ما يكون إلى الدنيوية، وتعاليمه بديهية، وهو نفسه لم يكن بعيداً عن اعتبار نفسه فاشلاً في حياته. إذن، ما مرد منزلته الاستثنائية؟ ترجع من دون شك إلى ما هذَّب الإنسان الصيني طوال ما يزيد على ألفيتين، بل وأكثر من ذلك إلى كونه، ولأول مرة، قدم تصوراً أخلاقياً للإنسان في تمامه وعالميته.

الشخص

كما يعرف الجميع، كونفوشيوس (Confucius) هي الكلمة التي صيغت باللاتينية، صاغها المرسلون اليسوعيون الذين ذهبوا إلى الصين بدءاً من القرن السادس عشر، من الاسم الصيني كونغ فوزي (Kongfuzi 孔夫子) المعلم كونغ (Maitre Kong). المعلومات القليلة التي في حوزتنا عن سيرة حياته، مستمدة من كتب متأخرة نسبياً على أيامه[2]. ولكن في كتاب صغير بعنوان **محاورات** [3] تم جمعه انطلاقاً من ملاحظات دونها تلامذته وأتباع تلامذته، وصلتنا بعض أحاديث وأقوال "المعلم". إنه الشهادة الأكثر حياة الذي وصل إلينا عن شخصيته وتعاليمه، وهو مصدر ثابت تستلهمه وتستوحيه الثقافة الصينية.

بالاستناد إلى التواريخ التقليدية (551 – 479 ق.م.) عاش كونفوشيوس حتى الثانية والسبعين من العمر – ومن دون شك، فإن هذا هو السبب الذي يصوَّر فيه على الدوام في هيئة عجوز مهيب ينضح حكمةً. أصله من إقطاعة صغيرة في وسط لو (Lu) (الواقعة في المقاطعة الساحلية الحالية شان دونغ (Shandong) مهد الثقافة الطقوسية القديمة وهو قريب – بالقرابة أكثر مما هو بالجغرافيا – من البيت الملكي "الزهو"، وهذا هو ما يفسر تعلق كونفوشيوس العميق بالسلالة وقيمها. ورغم ما يشير إلى أنه سليل أسرة أرستقراطية، يلمح كونفوشيوس في **المحاورات** إلى أنه أمضى فترة شبابه في ظروف متواضعة. بحكم أصوله الاجتماعية، يمثل كونفوشيوس فئة صاعدة، وسطية بين النبلاء المحاربين والشعب الحرفي والفلاح، إنها طبقة الـ شي (Shi 士)، التي بكفاءاتها في ميادين مختلفة، وبخاصة في الميدان الثقافي، انتهى بها الأمر إلى تشكيل الفئة المشهورة من الموظفين – المثقفين في الصين الأمبراطورية[4]. والحاصل أن كونفوشيوس انخرط في مرحلة مبكرة جداً في الحياة السياسية في

"لو" فتولى أول الأمر مسؤوليات إدارية ثانوية، لينتهي به المطاف وزيراً "للعدل".

شاعت الأسطورة أن تجعل كونفوشيوس يغادر مسقط رأسه تعبيراً عن عدم رضاه على الحكم السيء لسيده. وفي حوالى الخمسين من عمره ابتعد نهائياً عن العمل السياسي، عندما أدرك أن السياسة لا يمكن أن تكون سوى مصدر للتلوث مع حكام فقدوا معنى التفويض السماوي. وهكذا، وباسم تفويض اعتقد أنه تلقاه مباشرة من السماء، تابع بحثه عن الصراط، وشرع في رحلة استمرت اثنتي عشرة سنة جاب خلالها مختلف المقاطعات، محبطاً من حاكم مسقط رأسه، انطلق يعرض خدماته ونصائحه على حكام آخرين، دون أن يحقق، "على ما يبدو"، كبير نجاح. وقد اشتهر كونفوشيوس لدى معاصريه بأنه: "الذي يصر على إنقاذ العالم، مع معرفته بضياع جهده"(5).

كان قد تجاوز الستين عندما رجع إلى "لو" حيث أمضى أواخر سني حياته بتعليم تلامذته الذين أخذوا يزدادون مع الأيام. وفي هذه المرحلة أيضاً، كما جاء في الأخبار، انصرف إلى كتابة، أو على الأقل إلى تنقيح، النصوص المنسوبة إليه، والتي، بحكم هذا الأمر، اكتسبت طابعاً قانونياً. والواقع أن هذه النصوص كانت موجودة في زمن كونفوشيوس الذي أفاد منها في تعليمه، وبالتالي فإنه، من دون شك، أعاد النظر فيها، كما قام بتفسيرها على طريقته، ضمن رؤية تربوية وأخلاقية بشكل خاص.

"في الخامسة عشرة من العمر، صمّمت على التعلم"

سُمِع في كتاب **المحاورات**، ولأول مرة في التاريخ الصيني، صوتِ من يتكلم باسمه الشخصي، بصيغة المتكلم، متخذاً هكذا بُعْدَ الأديب الحقيقي. كلام كونفوشيوس مباشر، ويتمحور بشكل كامل حول الإنسان وحول مفهوم

الإنساني، الرهان المركزي لهذا الحدث الفلسفي. ثلاثة أقطابٍ تبدو أساسية في تمفصل تعاليمه: التعلم، النوعية البشرية، والفكر الطقوسي.

ما الذي تتناوله **المحاورات** على وجه التحديد؟ في هذه النتف من المحادثات غير المترابطة، يستحيل تلمس نظام معيّن، ولا حتى موضوعات أو معاني عولجت بشكل موسع، ومع ذلك تولد الانطباع المميز أن كونفوشيوس أراد تمرير رسالة محددة بدقة. القضية في العمق هي الطريقة التي نتوصل بها لنكون بشراً مميزين. نحن هنا إزاء كتاب يضج بالحياة، بل وحتى كتاب حياة، يُبرز لنا "المعلِّم" فيه مراحَلها الكبرى:

في الخامسة عشرة قررت التعلم. في الثلاثين كنت واقفاً على الصراط. في الأربعين لم يعد لديّ أدنى شك. في الخمسين عرفت قرار "السماء". في الستين صار لي أذن متناغمة تماماً. في السبعين كنت أتصرف وفقاً لرغبات قلبي، ومع ذلك لم أكن أخالف أية قاعدة[6].

كان كونفوشيوس معلّماً قبل كل شيء، ومجمل فكره وارد في تعاليمه. في البداية هناك "التعلم" الذي توازي المنزلة المركزية التي يحتلها عنده قناعتُه الراسخة بأن الطبيعة البشرية قابلة للكمال: الإنسان - كل إنسان - يعتبر كائناً قادراً على التحسن، على السير نحو الكمال إلى ما لا نهاية. ولأول مرة، في ثقافة أرستقراطية مبنية على طبقات مغلقة وقبائل، يجري تناول الإنسان بكليته - ألم يقل المعلم: "تعليمي هنا للجميع، من دون تمييز؟"[7]. من هنا يمكننا الحديث على رهان عالمي، وعن تفاؤل عميق بالإنسان، حتى وإن لم يذهب كونفوشيوس إلى التأكيد صراحة، كما سيفعل في ما بعد مينسيوس (Mencius)، بأن الطبيعة البشرية خيرة.

"التعلم" هو موضوع كامل الجملة الأولى من **المحاورات**:

تَعلّم شيء نستطيع أن نعيشه في كل لحظة، أليس مصدر متعة كبيرة؟ استقبال صديق قادم من مكان بعيد، أليس هو الفرح الأكبر؟ أن تكون مهملاً من البشر دون استياء أو قلق، أليس هذا حال الإنسان الخيّر؟ (I,1).

لا يبدأ كونفوشيوس بشكل من أشكال البث العقائدي، وإنما بالتصميم على التعلم الذي يبديه الكائن البشري السائر على طريق الوجود. ليس الأمر مسيرة فكرية بقدر ما هو خبرة حياة. والواقع، إنه ما من قطيعة بين الاثنين، بين حياة الروح، وحياة الجسد، بين النظرية والممارسة، آلية التفكير والمعرفة لأن كامل الشخصية. التعلم خبرة تمارس، نتقاسمها مع الآخرين، وهي مصدر فرح لذاتها وبذاتها. في موضع آخر، يقول كونفوشيوس إن "الأقدمين تعلموا من أجل أنفسهم لا من أجل الآخرين" بمعنى أنهم لم يكونوا يسعون لا إلى المجد، ولا حتى إلى نيل الاستحسان. وهكذا فإن التعلم يحمل مبرره داخل ذاته، ويفرض قناعة البقاء "مهملاً من البشر دون أي إحساس بالأسى". فالمسألة مسألة تعلم، لا من أجل الآخرين، وإنما قرب الآخرين. كل شيء يقدم الفرصة لذلك، لأننا نتعلم أولاً بالمبادلة.

يقول "المعلم": "عندما نتنزه ونكون ثلاثة، كل واحد واثق بأن يجد في الآخر معلّماً، ناظراً إلى سلوكه الخير لمحاكاته، وإلى سلوكه السيء ليُبعده عنه" (VII, 21).

فالتربية، إذن، كما يراها كونفوشيوس، ليست محض كتابية. بالطبع، يولي تعليمه منزلة مهمة جداً لدراسة النصوص القديمة، ولكن الذي يهم ليست المعرفة ذات الطابع النظري التي تكمن قيمتها في ذاتها ولذاتها، بقدر ما تكون ذات توجه عملي وملموس. المهم، إذن، هو أن "تعرف كيف" أكثر من أن "تعرف أين"، تكمن المعرفة الأفضل في تنمية كفاءة أكثر مما تكمن في اكتساب مضمون فكري:

يقول "المعلم": "تستطيع، قلتَ، أن تلقي عن ظهر قلب الثلاثماية نشيد. ولكن تصور، إنك تتولى وظيفة ولا تكون على مستواها، أو إنك مكلف بمهمة في الخارج، ولا تعرف كيف تجيب رئيسك المباشر: فبماذا تفيدك معرفتك الأدبية كلها؟"[8] (XIII, 5).

يقول "المعلم": "في دراسة النصوص القديمة، لا أظن أني أقل ذكاءً من إنسان آخر، ولكن عندما أريد التصرف كإنسان خيِّر فعلاً، لا أظن أنني توصلت إلى ذلك فعلاً!" (VII, 32).

يقول "المعلم": "مالكَ للمعرفة، أنا؟ لا، أبداً! يأتيني الرجل الأكثر بساطة ليسألني، فأشعر كما لو أنني لا أعرف شيئاً: أبذل عندها أقصى ما يمكن من جهد لأصل إلى عمق السؤال دون أن أرخي طرفيه" (IX,7).

إلى أولئك الذين يبدأون في الحياة، ينصحهم كونفوشيوس بتقديم تعلم العيش على التعلم المحض:

يقول "المعلم": "على الفتى أن يحترم في المنزل ذويه، وفي المجتمع من هم أكبر منه سناً. أن يكون رصيناً وجديراً بالثقة. تشمل مودته البشر جميعاً، وبخاصة أولئك الذين يتحلون بفضيلة الإنسانية. وإذا ما وجد وقت فراغ، يمكن أن يخصصه لتعلم الثقافة" (I, 6).

تهدف النظرة العملية للتربية إلى تكوين إنسان قادر، على المستوى السياسي، على خدمة مجتمعه، وفي الوقت نفسه، وعلى المستوى الأخلاقي، أن يغدو "إنساناً صالحاً". هذان المستويان هما أمر واحد، لأن خدمة الأمير تتماهى مع خدمة الأب. وفي زمن كانت التربية فيه تشكل امتيازاً للنخبة، أكد كونفوشيوس أن امتيازاً على هذا المستوى يجب أن يقدَّر حق قدره، وأن يتحلّى بروح المسؤولية. وبعيداً عن الرغبة بقلب النظام التراتبي – كأن يدعو مثلاً إلى جعل التربية وسيلة للارتقاء الاجتماعي، رغم أن هذا الأمر سيغدو عملية لا مفر منها طوال مرحلة ما قبل الإمبراطورية – يدعو، بخلاف ذلك، إلى التمسك به، ولكن بعد أن ينفخ فيه معنى أخلاقياً: مسؤولية أفراد النخبة المتعلمة هي بالتحديد حكم الآخرين لما فيه كبير منفعتهم. وهكذا ترتسم هنا بداية القدر

"السياسي" (بالمعنى الواسع) للإنسان المتعلم، والذي عِوضَ أن ينكفئ ليملأ بشكل أفضل وعيه الناقد، يشعر، عوضاً عن ذلك، بمسؤوليته في الانخراط بعملية تنظيم الجماعة البشرية.

التعلم، هو أن تتعلم كيف تكون إنساناً

هناك لفظة غالباً ما ترد في **المحاورات** هي جنزي (junzi 君子) (حرفياً "ابن السيد")، التي غالباً ما كانت تعني في النصوص القديمة كل فرد ينتمي إلى الطبقة الأرفع من النبلاء، والتي اتخذت معنى جديداً في لغة كونفوشيوس، لم تعد "ميزة" الرجل النبيل تستند إلى ولادته وحدها، ولكنها تتوقف أيضاً، وبخاصة على قيمته ككائن بشري مكتمل. لم يعد السمو وقفاً على المنبت والطبقة الاجتماعية بقدر ما هو مرتبط بالقيمة الأخلاقية. فـ الجنزي (junzi) هو أيضاً "رجل النوعية" أو "رجل الخير" بالتعارض مع شياورين (Xiaoren 小人) "الرجل الصغير" بالمعنى الأخلاقي أو "الرجل المسكين". هذا التعارض الذي يتكرر كلازمة في **المحاورات**، وإن كان يتخذ عند كونفوشيوس طابعاً أخلاقياً أكثر منه اجتماعياً، إلا أنه يعبر بوضوح عن تواصلية في الوجدان الخاص بـ الجنزي لتشكيل نخبة:

رجل الخير يعرف ما هو عادل، الرجل الصغير لا يعرف سوى المنفعة (IV, 16).

رجل الخير نزيه وغير متحيز ويتوخى العام، الرجل الصغير عندما يجهل ما هو عام يتقوقع في الفئوية (II, 14).

المسألة الكبرى في التعلم هي، إذن، الوصول إلى "رجل الخير". وبعبارات أخرى مقتبسة من مفكر كونفوشيوسي من القرن الحادي عشر "التعلم، هو أن تتعلم كيف تجعل من نفسك كائناً بشرياً"[(9)]. ما أجمل أن نقول أن يكون المرء إنساناً، هذا الأمر يشكل غاية بحد ذاتها. إن هذا يشكل القيمة الأسمى، وما من شيء أعلى منها. شأنه شأن جميع المفكرين الصينيين، ينطلق كونفوشيوس من

أمر غاية في البساطة، وفي متناول الجميع: "إنسانيتنا" لا تُمنح ولكنها تتكون وتكتمل خيوطها خلال عمليات التبادل بين الكائنات والسعي إلى التناغم المشترك. التاريخ البشري برمته، فضلاً عن تجربتنا الفردية، يعملان على جعلنا في مواجهة مع بدهية تقول: لا نستطيع أن نحقق بشريتنا بشكل كامل، ونسعى دائماً إلى امتلاك المزيد منها.

الحس بالإنساني (رين)

مرة أخرى أيضاً، نحن هنا إزاء لفظة سبق أن وُجدت في النصوص القديمة (وغالباً ما تشير إلى حُلُم شخصية كبيرة)، ولكن كونفوشيوس أعطاها معنى ومضموناً جديدين. يمكننا القول أن "الرين" هي الفكرة الكبيرة الجديدة التي جاء بها كونفوشيوس، والتي جسدت رهانه على الإنسان. تتألف هذه الكلمة (ren – 仁) من جذر "إنسان" (人) (والذي يلفظ رين أيضاً) ومن العلامة "اثنين" 二 : ويمكننا أن نرى فيها الإنسان الذي لا يغدو إنسانياً إلا من خلال علاقته مع الآخرين. في الحقل العلائقي المفتوح حتى في كتابة اللفظة بالذات، لا يمكن تصور الأنا كياناً معزولاً عن الآخرين، منغلقاً على جوانيته، وإنما هي أقرب ما تكون إلى نقطة التقاء لمبادلات شخصية بينية. يحدد شارح كبير من القرن الثاني ب.م. **الرين** بأنه "الاهتمام الذي يوليه البشر بعضهم للبعض الآخر بحكم كونهم يعيشون معاً"[(10)].

الرين الذي يمكن ترجمته، لغياب أي لفظ آخر، بأنه "الميزة الإنسانية" أو "الحس بالإنساني" هو الذي يشكل مباشرة الإنسان بوصفه كائناً أخلاقياً في شبكة علاقاته مع الآخر، والتي هي في تعقيداتها، تتناغم مع الكون نفسه. ومن هنا، فإن الفكر الأخلاقي، لا يركز على أفضل طريقة لإرساء علاقة مرغوبة بين الأفراد: بل بخلافه، الرباط الأخلاقي هو الأول باعتباره أساساً ومكوناً لطبيعة كل كائن بشري.

يبدو أن "الرين" قيمة يحلها كونفوشيوس منزلة رفيعة جداً، منزلة على درجة من الرفعة بحيث لا يراها عملياً في أي شخص (وبخاصة في نفسه هو بالذات) اللهم إلا في القديسين الأسطوريين إبّان العصور القديمة. وفي الوقت نفسه، يراها غاية في القرب:

"الرين"، أصحيح أنه بعيد المنال؟ أطلبه بحماس، وها هو في ذاتك (VII, 29).

لا يحدد "الرين" على أنه مثل أعلى للكمال جامد ومقولب ينبغي الامتثال له، وإنما هو انبجاس لحاجة داخلية، لنظام جوهري للأشياء، ينبغي التموضع فيه. لا يتعلق الأمر بمثل أعلى يُفترض تحقيقُه، بقدر ما يدور على قطب يجب التوجه نحوه إلى ما لا نهاية:

زيكونغ (Zigong): "أيها المعلم، من يعمل الخير للناس ويلبي جميع حاجتهم، ألا يستحق اسم "الرين"؟".

المعلم: "إن هذا ليس هو "الرين"، إنه القداسة بالأحرى، لم يكن الأمر سهلاً حتى بالنسبة لكل من "ياو" و"شون"!" (VI, 28). يقول المعلم: "الوصول إلى "الرين"، وبالأولى إلى الحكمة الأسمى، لا أستطيع أن أدعي ذلك. كل ما يمكنني قوله إنني أتجه نحو ذلك بكل جوارحي، دون أن أتعب أبداً من التعلم" (VII, 32).

ومع أن كونفوشيوس كان يتحدث عن "الرين" باستمرار[11]، إلا أنه امتنع عن أن يعطيه تحديداً واضحاً، وبالتالي تبيان حدوده. عن أسئلة تلامذته، أعطى إجابات متتابعة، وشأنه شأن كل معلم مقتدر، كانت إجابته تتوقف على نوعية المخاطب الجالس أمامه[12]. أجاب تلميذه فان شي (Fan Chi): ""الرين" هو أن تحب الآخرين" (XII, 22). غالباً، ما أرادوا أن يروا في هذه الجملة، وبخاصة في أيام المرسلين، تقارباً ممكناً مع مفهوم "المحبة" لدى المسيحيين متناسين أن الحب الذي كان يتحدث عنه كونفوشيوس، أبعد ما يكون عن المرجعية الإلهية، وإنما هو إنساني حتى العظم، متجذر في البعد العاطفي والشعوري، ويقوم على

علاقة تبادلية. إلى تلامذته الذين سألوه ما إذا كانت هناك كلمة توجه حياتهم، أجاب المعلم:

الوداعة (Shu 恕) أليست هي الكلمة الأساس؟ ما لا ترغب أن يُفعل معك لا تفعله مع الآخرين (XV, 23).

هذه الكلمة (Shu 如心) (التي تعادل في كتابتها الخطية الصينية كلمتين) تقيم علاقة مشابهة بين القلوب، وتفهم على أنها تؤدي إلى اعتبار الآخر كاعتبار الذات:

ممارسة الرين، تعني الانطلاق من الذات: الرغبة في تمكين الذات بقدر الرغبة نفسها في تمكين الآخرين، وتمني اكتمالهم بقدر تمني اكتمال النفس. استمد من ذاتك فكرة ما الذي يمكن أن تفعله للآخرين – هذا ما يجعلك تسير نحو "الرين"! (VI, 28).

هذه الوادعة التي يمليها معنى التبادل، هي على الأقل السلك الناقل الذي يسمح بفهم الرين، ويظهر وحدته في فكر "المعلم":

قال "المعلم" مخاطباً زنغ زي (Zengzi): "صراطي مخترق بخيط واحد يربط بين الكل". زنغ زي يُذعن. "المعلم" ينصرف. عندها سأل التلامذة الآخرون: "ماذا أراد أن يقول؟"، أجابهم زنغ زي: "صراط المعلم يقود إلى هذا: الاستقامة مع الذات، والوداعة مع الآخرين" (IV, 15).

كل شيء يبدأ مع النفس، بمعنى التشدد الذي لا حدود له إزاء الذات (Zhong 忠) التي تستحضر كتابتها بالصينية القلب 心 في محورها المركزي (中). نجد هنا مفهوم المركزية في صميم التفكير الكونفوشيوسي حول ما يكوّن إنسانيتنا:

أليست فضيلة الوسط الصائب والثابت (zhong yong 中庸) هي الحاجة القصوى؟ (VI, 27).

هذا ""الوسط" الصائب والثابت"، الذي سيغدو عنواناً لنص أساسي في مجمل الموروث الصيني[13]، هو "الخير الأسمى" الذي تتجه نحوه كل حياة إذ ستمر صيرورتها حتماً بالتحول والتبادل. حاجة إلى التوازن، والمساواة، والاعتدال الذي لا يستسلم أبداً للجموع أو التطرف، للمصلحة المباشرة، ولحساب التميز، ولأهواء اللحظة، أو للوقاحة، وهذه كلها ميول تدمر كل إمكانية لحياة مستمرة وجديرة بالثقة. تكثر في كتاب **المحاورات** العبارات المتوازنة التي ترسم "طريق الوسط" (XIII,21) إن البهلوان الممسك بحبله يتعرض للخطر عندما يبحث عن توازن جامد، ولا يستطيع الحفاظ عليه إلا بالحركة:

كان المعلم رقيقاً، ولكن حازماً، مهيباً دون أن يكون مخيفاً، محترماً مع بقائه على سجيته (VII, 37). قال "المعلم": "يستطيع الرجل الخيّر أن يكون كريماً دون تبذير، أن يدفع الناس إل العمل دون إثارة الحقد، أن يطمح دون طمع، أن يكون سيداً عظيماً دون تعاظم ونفج، ومهيباً دون أن يكون مخيفاً" (XX, 2).

ولكن في الوقت نفسه الذي يعمل فيه الإنسان على ذاته، عليه أن يوسع من رقعة دماثته لتشمل محيطه. يفتح هذا المحور المزدوج للتوتر، حقلاً علائقياً مبنياً على الاحترام أو المراعاة المتبادلين. ومع ذلك علينا الإسراع في التشديد على أن العلاقة التبادلية ليست متعادلة في شيء، فهي ليست سوى: "سلوك الذي يستوحي، إزاء الآخر، ما يتوقعه لنفسه من الآخر، في ما لو كان هو مكان الآخر والآخر مكانه. وهي ليست أبداً وضع من هو دونه على مستواه نفسه، إنها تحافظ تماماً على علاقات التراتبية الاجتماعية كلها كما هي؛ ولكنها تأتي من القلب، إنها تستبطن، بارتداد استبطاني لحال الآخر جميع المقتضيات المؤسساتية ذات العلاقة بالطبقة التي ينتمي إليها كل واحد"[14].

قوة الدفع الكامنة عندنا من "الرين"، لا تعني فقط قدرتنا الفردية الدائمة على اكتساب مزيد الإنسانية، ولكنها تعني أيضاً شبكة علاقاتنا الإنسانية التي تزداد اتساعاً وتعقيداً بشكل مستمر. وهكذا يتجلى الرين بفضائل علائقية للغاية، لأنها تقوم على التبادل والتضامن، والتي يمكن قياس أهميتها في الروابط التنظيمية والملزمة التي تميز المجتمع والمجموعات الصينية.

إن العلاقة التي تؤسس لانتماء أي فرد للعالم كما للجماعة البشرية هي علاقة الابن بالأب. البر بالوالدين شياو (xiao 孝) حيث نجد في كتابتها الصينية العنصر ولد (子) هو، إذن، حجر زاوية الرين بحكم كونه التجسيد الممتاز لعلاقة التبادل: الجواب الطبيعي للولد على الحب الذي يكنه أبواه له في إطار السياق العام للانسجام العائلي والتماسك القائم بين الأجيال. جواب لا يمكن أن يغدو ملموساً، إلا عندما يبلغ الطفل نفسه سن الرشد، وفي الوقت الذي يصبح الأهل فيه بدورهم محتاجين للعون، بل وحتى بعد موتهم، في فترة الحداد التي تستمر ثلاث سنوات، وهي الفترة التي يحتاجها الوليد للخروج من حضن والديه(15).

البر بالوالدين، الذي يمكن القول أنه لا يزال حياً وذا دلالة لدى شرائح عريضة من العالم الصيني، يؤسس بخاصة للعلاقة السياسية بين الأمير والرعية: كما أن الابن يبادل محبة أبيه ببره له، يبادل المواطن أو الوزير رعاية أميره بولائه له، والذي يبدأ، كما سبق ورأينا، بالاهتمام بالذات. تثرى هاتان العلاقتان الأساسيتان من عديد أنماط العلاقات الأخرى، سواء أكانت عائلية (الأخ الأكبر/ الأخ الأصغر، الزوج/ الزوجة) أم اجتماعية (بين الأصدقاء). يضمن الانسجامَ بين هذه العلاقات الخمس التي يعدّها الكونفوشسيون أساسية، علاقةُ الثقة شين (Xin 信) التي تستحضر كتابتها الخطية باللغة الصينية

كامل الإنسان من خلال كلامه، أي مطابقة قوله لفعله. هذه الاستقامة التي تجعل الإنسان جديراً بالثقة هي نفسها شرط اندماجه في الهيئة الاجتماعية.

وكما يوحي بذلك القول المأثور الوارد في **المحاورات** "بين البحور الأربعة، جميع البشر إخوة" (XII,5)، ، فإن الرين في نقطة انطلاقه هو شعور بالعطف والثقة كمثل ذلك الذي يقوم بين أفراد الأسرة الواحدة، والذي ينتشر ليشمل الأقرب فالأقرب، إذا ما توسعت الجماعة على مستوى البلاد، بل وحتى الإنسانية جمعاء. هذا التوسع القائم على دوائر متراكزة جرى الحديث عنه في المفتتح الشهير لكتاب **الدراسة الكبرى** داشيو (Daxue)،·وهو نص منسوب إلى زنغ زي (Zengzi) (حوالى 436–505 ق. م.؟)[16]، أحد تلامذة كونفوشيوس:

يعمل "داو" "الدراسة الكبرى على نشر نور الفضيلة بحيث يكون في متناول الناس كما لو أنهم أسرته هو، ولا يتوقف إلا عند بلوغه الخير الأسمى. معرفة أين نقف، يسمح بالتثبت. وعند التثبّت، يمكن للعقل أن يرتاح، وتؤدي الراحة إلى السلام، والسلام إلى التفكير، والتفكير يسمح ببلوغ الهدف. لكل شيء جذر وغصون، ولكل حدث بداية ونهاية. الذي يعرف ما الذي وقع من قبل وما الذي سيأتي بعده، هذا هو القريب من "الداو".

في العصور القديمة، وبهدف نشر نور الفضيلة في أرجاء الكون، بدأت العملية بتنظيم الموطن الأصلي. ولتنظيم الموطن الأصلي لا بد من ترتيب وضع البيت الخاص، ولترتيب وضع المنزل الخاص لا بد من البدء بإصلاح الذات. ولتهذيب الذات يجب البدء بتطهير القلب. ولتطهير القلب يجب البدء بتصفية النية. ولتصفية النية لا بد من توسيع المعرفة، وتوسيع المعرفة يتم بتفحص الأشياء.

تبلغ المعرفة أقصى اتساعها من خلال تفحص الأشياء. ما إن تبلغ المعرفة مداها حتى تصدق النية، وما إن تصدق النية حتى يستقيم القلب. ومع استقامة القلب تصلح الذات، ومع اكتمال الذات يجري ترتيب وضع المنزل، ومع ترتيب وضع المنزل يمكن إدارة شؤون البلاد، وما إن تدار شؤون البلاد حتى يخيّم "السلام الكبير" على الكون بأسره.

بالنسبة "لابن السماء" كما للإنسان العادي، الأساس هو عملية إصلاح الذات. ترك ما هو أساسي نهباً للفوضى، على أمل التحكم والسيطرة على ما هو ثانوي، هذا هو المستحيل.

إهمال ما يمسك بك في الصميم، وإعطاء الأهمية لما ليس كذلك، هذا ما لم ير من قبل على الإطلاق.

العقل الطقوسي

يرى كونفوشيوس: أن تكون إنسانياً هو أن تكون في الحال على علاقة مع الآخر، علاقة تُتصور أنها ذات طبيعة طقوسية. أن تتصرف بشرياً، يعني أن تتصرف طقوسياً:

سأل يان هوي (Yan Hui) عن ماهية الرين:

قال "المعلم": قهر الأنا والتوجه نحو الطقوس، هنا يكمن الرين. كل من يثبت قدرته على القيام بذلك، ما هو إلا يوم واحد، حتى يرى العالم بأسره يبجل الرين الخاص به. أليس من ذاته، لا من الآخرين، عليه توقع التمام؟".

يان هوي: "هل تستطيع أن تبين لي المسيرة الواجب اتباعها؟"

"المعلم": "أشح ببصرك عن كل ما يعارض الشعائر، ولا تصغ إليه، ما هو ضد الشعائر، ابتعد عنه في في أقوالك وفي أفعالك" (XII, 1).

العبارة التي غدت مشهورة "قهر الأنا والتوجه نحو الطقوس" تكشف عن ضرورة تقشف يهدف إلى ضبط الميل إلى الأنوية واستبطان طقوسي لإنسانية علاقاته مع الآخرين. تلميذ آخر، سأله هو أيضاً عن الرين فتلقى هذا الجواب:

تصرف دائماً بين الناس كما لو أنك في حضرة شخصية مرموقة. في الحكم، عامل الناس بوقار من يشارك في تضحية كبرى. ما لا تريد أن تعامَل به، لا تعامل به الآخرين. وهكذا، لا يحقد أحد عليكسواء كنت تعمل في خدمة "الدولة" أو في خدمة أسرة كبيرة (XII, 2).

تثبت هاتان الإجابتان وبشكل واضح أن الرين (ren) والعقل الطقوسي (LI) في فكر كونفوشيوس لا ينفصلان. هاتان اللفظتان اللتان غالباً ما تردان في كتاب **المحاورات** [17] تدلان في الواقع على مظهرين لشيء واحد بالذات: مفهوم الإنساني عند كونفوشيوس:

يقول "المعلم": "محروماً من الرين، كيف يمكن لإنسان أن يشعر بما هي الطقوس وحسب، ما هي الموسيقى الطقوسية؟" (III,3).

غالباً ما يلمح كونفوشيوس في مرجعياته المتعلقة بالـ لي (LI 禮) إلى الأصل الديني للكلمة. فهي تتألف من جذر الأشياء المقدسة (示)، ثم يضاف إليها رسم مصور لثريد من الحبوب في كأس(豆)، ويعني في الأصل إناء قربانياً، ثم اتسع المعنى بحيث صار شعائر القربان. ولكن الذي يهم كونفوشيوس في الـ **لي**، والذي يحتفظ به، ليس المظهر الديني الخالص في القربان المقدم للآلهة، وإنما الحالة الطقوسية للمشارك فيه. حالة هي أولاً، وبخاصة جوانية، مؤمنة بأهمية وجلال ما يحدث، وتعبر عن نفسها خارجياً بتصرف شكلي مضبوط.

يمنح البعد الطقوسي للإنسانوية الكونفوشيوسية صفةً جمالية، ليس في الجمال الشكلي للحركة وحده، والنعومة الراقية في التصرف، وإنما بحكم وجود أدب يحمل مبرره في ذاته، في انسجامه بالذات. من هنا التلازم الطبيعي للشعائر والموسيقى، وهو التعبير الأمثل عن الانسجام:

يقول "المعلم": "يستيقظ الإنسان لدى قراءة **الأناشيد**، يتوطد بممارسة الطقوس، ويكتمل بتناغم الموسيقى"[18] (VIII, 8).

لقد فهمنا أن مفهوم الـ لي (LI) يقلب الفكرة الشائعة عادة بأن الطقوسية مجرد مراسم أو حركات، باختصار مجموعة مواقف شكلية، محض خارجية، تجسدت كاريكاتورياً – ولطالما وانتشر هذا التجسد – بصورة "الصيني" المنحني تبجيلاً. حتى وإن كان مسموحاً نعت الفكر الطقوسي بالشكلية، فإن الأمر يتناول شكلاً، هو على الأقل في المثل الأخلاقي الكونفوشيوسي يمتزج تماماً مع صدق النية. هناك اتفاق تام بين جمال الشكل الخارجي وجمال النية الداخلية:

لين فانغ (Lin Fang): "ما هو الشيء الأول الذي يجب ملاحظته في الاحتفالات الطقوسية؟".

"المعلم": "سؤال كبير جداً! في كل حفلة، البساطة أفضل من الأبهة. في المآتم، الصدقية في الحزن أفضل من دقة المراسم" (III ,4).

من خلال دعوة كونفوشيوس إلى فكرته الكبيرة الجديدة عن "الرين" التي يربطها بإحكام مع الـ لي (LI)، أعطى لهذا الأخير معنى جديداً في القانون الطقوسي للأرستقراطية القديمة، الذي بات محصوراً في زمنه داخل إطار فارغ وضمن أشكال لا حياة فيها:

صاح "المعلم": "الطقوس، الطقوس! ألم تعد تحتفظ سوى ببريق اليشم والحرير؟ الموسيقى، الموسيقى! ألم تعد تحتفظ سوى بضجيج الأجراس والطبول؟" (XVII, 11).

ها هو الحرف، وقد عادت إليه الحياة من جديد بفعل العقل. كما من أجل رجل الخير جينزي (Junzi) والحس الإنساني رين (ren)، أجرى كونفوشيوس على موضوع لي (li) "انزياحاً دلالياً" منتقلاً من معنى قرباني وديني إلى فكرة حالة استبطانية لكل انسان، وهي وعي الآخرين واحترامهم، مما يضمن انسجام العلاقات الإنسانية سواء كانت اجتماعية أو سياسية. ينتقل حقل عمل الطقوس من العلاقات بين الإنساني والغيبي إلى العلاقات القائمة بين البشر أنفسهم. ولكن رغم هذا الانزياح، إلا ان ميزة الـ لي المقدسة مصونة بكل ما فيها من قوة وفعالية: وبالفعل لقد تم نقل المقدس من المجال الديني البحت إلى الدائرة الإنسانية.

الـ "لي" هي، إذن، ما يصنع إنسانية جماعة بشرية، وإنسانية كل فرد من هذه الجماعة. والواقع، إن المشاعر الأكثر غريزية (الفتنة، النفور، العذاب... إلخ) لا تغدو إنسانية خالصة إلا عندما يعطيها البشر شيئاً من معنى، وبتعبير آخر، عندما يُكسبونها طقوسية معينة (وهذا ما نلاحظه أيضاً في عملية تطور

الأطفال منذ الولادة: بالنسبة للطفل الصغير، يتخذ الفعل معناه بدءاً من اللحظة التي يغدو فيها طقساً). في التقليد الكونفوشيوسي، وفي الثقافة الصينية بعامة، يشكل التصرف الطقوسي بالذات مقياس التمييز بين الإنساني والبهيمي، وكذلك بين الكائنات المتحضرة و"البربرية"، تمييز لا يرجع بالتالي لعوامل إثنية خالصة:

يستطيع الببغاء تعلم النطق، ولكنه يبقى أبداً مجرد طائر. قد يستطيع القرد تعلم النطق، ولكنه يبقى أبداً حيواناً لا عقل له. إذا لم يحافظ إنسان ما على الطقوس، رغم كونه يستطيع الكلام، ألا يكون قلبه قلب كائن مجرد من العقل؟ ليس لدى الحيوانات أية قاعدة من قواعد آداب السلوك، وهكذا فإن الأيل وصغيره يلاحقان الظبية نفسها [لمسافدتها]. ولهذا فإن كبار الحكماء الذين ظهروا في العالم، شرعوا قواعد آداب السلوك من أجل تعليم البشر، ومساعدتهم على التميز عن الحيوانات من خلال التقيد بالطقوس(19).

وأخيراً هناك علاقة تفاعل بين الطقوس والدلالة التي تحملها لدى كل فرد: وهنا يكمن "المعنى الصائب" يي (yi 義) الذي يتحدث عنه كونفوشيوس. يي التي تشتمل كتابتها باللغة الصينية على الجزء (我) (أنا، je, moi) تمثل الاستثمار الشخصي للمعاني التي يحملها كل إنسان وفقاً لطريقة وجوده في العالم وفي الجماعة البشرية، إنها الطريقة التي يعيد فيها كل واحد، وباستمرار، الموروث الجماعي، مكسباً إياه معنى جديداً. المحتوى المفهومي كله لـ "يي" بوصفها المعنى الصائب (عدالة، ولكن أيضاً إحكام) – المعنى الملائم لمناسبة خاصة، الحس المناسب لحالة معينة – الذي يتجه نحو دمجه مع لي (Li) أي الفعل الدالّ بامتياز. في كلا الأمرين، أي في الفكر الطقوسي والحس السليم، ترتسم حدود العالم الأخلاقي الكونفوشيوسي. وبدلاً من المرجعيات السامية المعتادة في التفكير الأخلاقي الغربي، نجد هنا الموروث، ولكنه موروث حي، يتغذى ويتأبد دون أن يتكرر، بالطريقة التي يعيشه فيها كل إنسان.

الرسالة المقدسة لرجل الخير

يرى كونفوشيوس أن للإنسان رسالة مقدسة: هي تأكيد إنسانيته والسمو بها على الدوام. تتقدم هذه الرسالة على جميع واجباته المقدسة الأخرى، بما في ذلك تلك التي يتوجه بها إلى القوى الإلهية أو للعالم الآخر:

لم يكن "المعلم" يتحدث قط عن الغريب أو عن الأرواح، لا عن القوة البدائية، ولا عن الأفعال المناقضة للطبيعة (VII, 20).

سأل زي لو (Zilu) عما هو ملائم لخدمة الأرواح. أجابه "المعلم" قائلاً: "طالما كنا لا نعرف كيف نقوم بخدمة البشر، كيف يمكننا القيام بخدمة أرواح موتاهم؟". عندها سأله زي لو عن الموت. أجابه "المعلم": "طالما أننا لا نعرف ما هي الحياة، كيف يمكننا معرفة ما هو الموت؟" (XI, 11).

سأله فان شي (Fan Shi) عما تقوم عليه الحكمة. أجابه "المعلم": "إعطاء الناس حقوقهم كاملة غير منقوصة، وتبجيل الأرواح والأبالسة مع التمسك بالابتعاد عن هؤلاء" (VI, 20).

تبرز هذه الجملة الأخيرة بشكل جلي الموقف الذي يدعو إليه كونفوشيوس إزاء ما يفوق البشر. لم يعد المقدس هو العبادة المقدمة للآلهة، وإنما هو الضمير الأخلاقي الفردي، الأمانة لكل اختبار "للصراط" (الداو) مصدر كل خير. باسم الداو (Dao)، يجب أن يكون رجل الخير مستعداً لأن "يكون غير معروف من البشر دون أن يشعر بالأسى" كما ورد في فاتحة **المحاورات**، بمعنى الزهد بكل المنافع والدلالات الخارجية للنجاح، والتقدير الاجتماعي والسياسي:

قال "المعلم": "الأمجاد والثروات، هي أكثر ما يرغبه الإنسان في هذا العالم، ومع ذلك فإن الزهد فيها أفضل من الابتعاد عن (الداو). التواضع والفقر هما أكثر ما يهرب منه الإنسان في هذا العالم، ومع ذلك، فمن الأفضل تقبلها على الابتعاد عن (الداو). رجل الخير الذي يتخلى عن "الرين" يفقد جدارته بهذا الاسم؛ رجل الخير هو الذي لا يتخلى عنه حتى ولو لوقت تستغرقه وجبة طعام، حتى وإن شغلته أو تقاذفته الأحداث" (IV, 5).

قال "المعلم": "يتوجه منبع "الداو" بكليته نحو تحقيقه. من الذي يخجل لكونه سيء التغذية أو الهندام لا يستحق التحادث معه" (IV, 9).

قد يصل الأمر برجل الخير إلى حد التضحية بنفسه إذا اقتضت الضرورة:

قال "المعلم": "تابع "الداو" المصمّم، رجل "الرين" الحقيقي، أبعد ما يكون عن الحفاظ على حياته إذا ما طلبها "الرين"، يضحي بها عند الحاجة ليعيش "الرين"" (XV, 8).

قال "المعلم": "من تسمعه يتحدث عن "الرين" في الصباح، يمكنه الموت فرحاً في المساء نفسه" (IV, 8).

هذه الميزة المقدسة القائمة على الانخراط في (الداو) أبرزها كونفوشيوس عن طريق إعطائها قيمة "تفويض السماء" تيان مينغ (tianming) مستخدماً العبارة نفسها التي تعني التفويض السلالي لأسرة "الزهو":

تنهد "المعلم": "أبقى مجهولاً من الجميع!".

زيغونغ (Zigong): "كيف تفسر ذلك؟".

"المعلم": "أنا لا أتهم" السماء، ولا أحقد على البشر. دراستي متواضعة، غير أن قصدي سام. من ذا الذي يعرفني ما خلا السماء؟" (XIV, 37).

في مناسبات عديدة، مهدَّداً بالموت خلال تنقلاته، أعلن كونفوشيوس بقوة أنه لا يخشى شيئاً، مستحضراً "قدره السماوي" ذلك الذي قال إنه عرفه في الخمسين من عمره[20].

صورة الأمير كرجل خير

وهكذا فإن التعلم، الحس بالإنساني، والعقل الطقوسي، تؤلف شكلاً ثلاثي القواعد يقوم عليه الرهان الكونفوشيوسي: طالما أننا لم نتعلم كيفية التصرف طقوسياً، لا يمكننا الزعم بأننا إنسانيون بشكل كامل. يُظهِر مقطعان من **المحاورات** كُتبا بطريقة شبه متوازية، الطبيعةَ المتلازمة لهذه الأقطاب الثلاثة:

قال "المعلم": "في غياب الانتظام مع الطقوسي: يغدو التهذيب تكلفاً، والحذر وجلاً، والجرأة تهوراً، والاستقامة تعصباً" (VIII, 2).

دون حب الدراسة، يغدو كل تشوه ممكناً: حب "الرين" يصبح بساطة، وحب المعرفة سطحية، وحب الأمانة خسارة، وحب الاستقامة تحيزاً، والبسالة تمرداً، وحب الصرامة تعصباً. (XVII, 8).

تتجسد هذه الثلاثية في الجنزي (Junzi)، رجل الخير لا على مستوى الأخلاق الفردية فحسب، وإنما أيضاً، وبخاصة، في امتدادها الذي يشكل الممارسة السياسية لحاكم البشر. وكما يتم النظر للأسرة بوصفها امتداداً للفرد، و"الدولة" امتداداً للأسرة، والأمير بالنسبة لرعاياه بمثابة الأب لأبنائه، فليس هناك من قطع بين الأخلاق والنظرية السياسية، ذلك أن الثانية ليست سوى توسع للأولى في بعدها الجماعي. وهكذا فإن كونفوشيوس يبدل سلطة الأمير جاعلاً منها سلطة رجل مثالي، تماماً كما حوّل "التفويض السماوي" تفويضاً سلالياً يقوم على رسالة أخلاقية. نجم عن هذا أن الفكر الكونفوشيوسي عمل دائماً على السجل المزدوج المنطلق من "الثقافة الأخلاقية الفردية كزي شين (修身) التي تتوخى "القداسة الداخلية" ني شنغ (nei sheng内聖)، ومهمة ني شنغ "حكم البلد" زهي غو (Zhiguo 治國) التي تتجه نحو المثل الأعلى المؤسساتي "للملكوت الخارجي" ويه وانغ (WaiWang外王).

كانت الوحدة الدينية القديمة الموروثة عن "الشانغ"، والتي تبناها "الزهو، تدور حول شخص "ابن السماء"، الذي كان بصفته هذه، الوحيد الذي يملك حق تقديم القربان إلى "السماء" ويتصرف ككاهن رئيس يجسد تطلعات الشعب برمته. مع كونفوشيوس، هذا الاتحاد الديني صار ثنائياً عبر التوافق الأخلاقي، الذي هو الحس الإنساني الذي تبلور حول رجل الخير. القناعة العميقة بأن الطبيعة البشرية، بقوة التعلم، قادرة على التسامي إلى ما لا نهاية، فتحت الطريق أمام قداسة غير مدينة للإله بشيء، وإن كانت صادرة عن الديني. متجاوزاً الحكيم كزيان (xian賢) المجرد فإن "القديس" شنغ (sheng聖) هو

في آن واحد عادي و"آخر" لأنه يجمع بين القدوة التي يقتدي بها الجميع، وتجاوز الإنسانية العادية.

يلتقي نمطا هذه الوحدة، الديني والأخلاقي، في طبيعتهما الطقوسية: صورة رجل الخير، وهي تجسيد أخلاقية سلوك طقوسي، تأتي لتضاعف صورة الحاكم، وهو قطب مركزي لتديّن طقوسي، وصولاً إلى الامتزاج بها بشكل مثالي:

سأل زيزهانغ، ما هو "الرين"؟ قال كونفوشيوس: "التوصل إلى القدرة على ممارسة خمسة أشياء تحت السماء. هذا هو الرين. ما هي هذه الأشياء؟ المراعاة، الإباء، النزاهة، المثابرة، المروءة. المراعاة تجلب لك الاحترام، يكسبك الإباء قلب الجمهور، والنزاهة ثقة الشعب، وتمنح المثابرة الفعالية لما تقوم به، وبالمروءة تستحق أن يخدمك الناس" (XVII, 6).

ما معنى أن تَحكم؟

الحاكم، الذي يجسد، في المثل الأعلى للمفهوم السياسي الكونفوشيوسي، الرين بصورة طبيعية، إذا ما تولى الحكم بالحسنى لا بالقهر، هذا الحاكم يتحلى بالـ ديه (de德). هذه اللفظة الأخرى المأخوذة من المعجم اللفظي للعصور القديمة، إذ كانت تعني استقامة القلب، والتي اكتسبت لدى كونفوشيوس قيمة جديدة، إذ تعبر عادة عن "الفضيلة"[21]. لنبدأ بتبيان أن الأمر هنا لا يتناول الفضيلة بالمعنى الأخلاقي الذي يجعلها تتعارض مع الرذيلة – وهذا لا كبير معنى له في غياب الثنائية المجردة والثنوية الخير/ الشر[22]. وإذا ما تبنينا هذه الترجمة نتيجة غياب أي خيار آخر (وهذا للأسف هو الحال مع عديد المفاهيم الصينية) فالأصح أن نعدَّ معنى "فضيلة" أقرب إلى معنى اللفظة اللاتينية "virtus" التي تعني الهيمنة الطبيعية أو القدرة على التأثير، التي تصدر عن شخص ما، والتي تجعله يفرض نفسه عليك دون أي جهد خاص، ولاسيما دون اللجوء إلى أي شكل من أشكال الإكراه الخارجي.

المفهوم الجوهري للحكومة الكونفوشيوسية، لا يقوم في الواقع على السلطة، وإنما على التناسق والانسجام الطقوسي.

الكاريزما الشخصية للحاكم، شأنها شأن الطقوسي، تتحلى بفعالية المقدس، بأهليتها، بطبعيتها واستتارها، بتنظيمها العلاقاتِ البشريةَ، دون أن يعني ذلك ارتباطها بالإلهيات التي تقدم إليها الطقوس الدينية الخالصة. التعارض بين القوة المحوِّلة هوا (hua化) التي تفرض دون إرغام، واستخدام القوة أو الإكراه، يبقى من صميم الفكر السياسي الكونفوشيوسي:

قال المعلم: "أن تحكم بقوة القانون، وأن تحفظ النظام عن طريق العقاب، يكتفي الناس بالإذعان دونما شعور بأقل خجل. أن تحكم بواسطة الفضيلة، وتناغم الطقوس، لا يعرف الناس الخجل وحسب، وإنما ينضبطون من تلقاء أنفسهم"[23] (11,3).

وهكذا فإن هذه القاعدة الأساسية الأخلاقية – السياسية، قادت كونفوشيوس إلى تحديد نظام من الأولويات لا يزال يحتفظ براهنيته بشكل مدهش:

زيغونغ: "ما معنى أن نحكم؟".

"المعلم": "هو السهر على تأمين ما يكفي الناس من المؤن، والسلاح، وتأمين الثقة".

زيغونغ: "إذا كان لا بدَّ من التخلي عن واحد من هذه الثلاثة، فعن أيها نتخلى؟".

"المعلم":"السلاح".

زيغونغ: "ومن الاثنين الباقيين، عن أيهما نتخلى؟".

"المعلم": عن المؤن، إذ إن البشر، في كل زمان، عرضة للموت. ولكن شعباً لا ثقة لديه لا يمكنه الاستمرار" (XII, 7).

يحسن الصنيعَ عظماءُ هذا العالم إذا ما تأملوا هم أيضاً في الأحاديث التي دارت بين "المعلم" وحاكم موطنه الأم لو (Lu)، الدوق دينغ (Ding) (509 – 495 ق. م.):

الدوق دينغ: "هل هناك جملة وحيدة قادرة على صنع عظمة بلد؟".

كونفوشيوس: "جملة واحدة تعجز عن هذا، ومع ذلك قالوا: "أن تكون حاكماً أمر صعب، أن تكون وزيراً ليس بالأمر السهل". الحاكم الذي أدرك صعوبة المهمة الملقاة على عاتقه، ألا يقترب من تجسيد عظمة بلده في عبارة واحدة؟"

الدوق دينغ: "هل هناك جملة، جملة واحدة قادرة على تدمير بلد؟".

كونفوشيوس: "ما من جملة واحدة لها هذه القدرة، ومع ذلك قالوا: "لا أشعر مطلقاً بأية سعادة ناجمة عن كوني أميراً إلا إذا كان لا أحد يجرؤ على معارضتي". عندما تكون أوامر الأمير حكيمة، أليس من الواجب الارتياح لأنها لا تلقى معارضة من أحد؟ ولكن في الحالة المعاكسة، الحاكم الذي يتبنى مثل هذا القول، ألا يدنو من جعل عبارة واحدة سبباً في تدمير بلده؟" (XIII, 15).

على المستوى السياسي، تكون التربية مركزية تماماً كما هي في عملية تطور الفرد. في حكم يعتمد "الرين" ينشغل الحاكم أولاً وقبل كل شيء بتربية رعاياه. نجد هنا مرة جديدة الفكرة القائلة بأن الحاكم ليس هنا ليرغم، وإنما ليحول باتجاه التوافق. إنها تربية تقوم على الاقتداء ومحاكاة النماذج، أكثر مما هي امتثالية للقوانين والمبادئ المفروضة مسبقاً. يجيب الغاصبَ جي كانغزي (Ji Kangzi)، الذي فرض غرامة ليخضع له الناس ويمتثلوا لأوامره، يجيب قائلاً:

عامِلْ الناس باحترام فيجلوك، كن إبناً باراً بوالديك، أميراً صالحاً على رعاياك، فتطاع بصدق، احترم الناس المرموقين، علِّم الأقل أهلية، وهكذا يندفع الجميع لعمل الخير (II, 20).

"تصويب الأسماء"

نجد الأولوية المعطاة لقيمة القدوة في الحكمة الشهيرة:

يقوم الحكم (政 Zheng) على الاستقامة (正 Zheng) (XII, 17).

في الكلمة زهنغ (Zheng) لا نجد فكرة الحكم (بمعنى الإمساك بالدفة) بقدر ما نجد فكرة تنظيم العالم المتضمنة في المفهوم زهي (Zhi 治)، وتعني في الأصل الاعتناء بجسم مريض، بمعنى إعادته إلى توازن فقده. بمعنى آخر، لم يعد فن الحكم مسألة تقنية سياسية تقتضي تخصصاً، وإنما هو موضوع كاريزما شخصية يجب امتلاكها وتنميتها. تقدم المعادلة بين نظام الهيئة الاجتماعية – السياسية، والاستقامة الأخلاقية للحاكم، كل دلالاتها الطقوسية بوجوب "تصويب الأسماء" زهنغ مينغ (Zhengming 正名):

زيلي (Zilu): "لنفترض أن أمير ويه (Wei) اعتمد عليك لمساعدته في الحكم، ما الذي كنت تفعله أولاً؟".

"المعلم": عملية "تصويب الأسماء، من دون شك".

زيلي: "هل سمعت جيداً؟ ولكن أيها "المعلم" لست في جادة الصواب! تصويب الأسماء، أهذا ما قلته؟".

"المعلم": زيلي، يا لك من فظ! عندما لا يعرف الإنسان عمَّ يتكلم، الأفضل له أن يؤثر السكوت. إذا كانت التسميات خاطئة، لا يمكن التوصل إلى خطاب متماسك. إذا كانت اللغة مرتبكة، لا يمكن تسوية المسائل، إذا بقيت المسائل معلقة لا تنتظم الموسيقى ولا الطقوس، وإذا أهملت الموسيقى والطقوس فإن القصاص والعقاب يقعان في غير موضعهما، وإذا افتقدت العقوبات إلى الصدقية ضل الشعب طريقه. ولهذا السبب فإن رجل الخير لا يستخدم الأسماء إلا إذا أعطت خطاباً متماسكاً، ولا يتمسك بخطاب إلا إذا أفضى إلى التطبيق. ولهذا السبب أيضاً يلازم رجل الخير جانب الحذر في ما يقوله" (XIII, 3).

هذا المقطع، الذي يراه البعض يعود لمرحلة لاحقة على كونفوشيوس، يكتسب مع ذلك معناه عندما نقاربه من منظور العبارة الشهيرة التي أطلقها "المعلم" في معرض رده على الدوق جينغ دي كي (Jing de Qi)، الذي سأله عن فن الحكم:

أن يتصرف الحاكم كحاكم، الوزير كوزير، الأب كأب والابن كابن (XII, 11).

والواقع أنه في المقاربة التي نجريها بين هذين النصين، تأخذ عملية التسمية كامل معناها: أن تسمي أحداً "وزيراً" (بمنحه اللقب)، هو أن تسميه وزيراً (بالتعيين)[24] . وهكذا فإن العبارة التي سبق ذكرها (والتي هي في اللغة الصينية مجرد تراكب لفظي: حاكم – حاكم، وزير – وزير... إلخ) يمكن فهمها وفقاً لتركيب متُعدّ لاإسنادي: "أن يعامل الحاكم كحاكم، والوزير كوزير... إلخ".

وسواء أتمت صياغة نظرية تصويب الأسماء من قبل كونفوشيوس نفسه أم لا، فإن فكرة المطابقة بين الاسم مينغ (名 ming) والحقيقة شي (實 Shi) تسيطر على الفكر الكونفوشيوسي كله[25]. وبالفعل، فإننا نجد فيها، القناعة بوجود قوة ملازمة للغة، التي لا تقوم إلا بالتعبير عن العلاقات البشرية المتمثلة بأعراف وطقوس، وبالتالي لا تحتاج أن تصدر عن مرجع سام. يمكن لهذه المطابقة أن تتم في الاتجاهين: من المناسب العمل على الأسماء بطريقة تجعلها لا تنطبق إلا على الوقائع التي تستحقها، ويمكن أيضاً العمل على حقائق الأشياء بحيث تتطابق مع الأسماء الاصطلاحية.

هذا البحث عن مطابقة طقوسية بين الأسماء والحقائق ربما كان الترجمة المتأخرة للحلم الكونفوشيوسي بعالم غير خاضع لسلطة حكم، وإنْ مثالياً، ولكنه ينتظم ويتوازن من تلقاء نفسه، كما كان في عهد الحاكم الأسطوري شين (Shun)، الذي كان يكتفي بالجلوس مواجهاً للجنوب، مجسداً بهذا لاحراكاً طاوياً. (XV, 4)[26]. نجد لدى كونفوشيوس حنيناً كبيراً إلى التطابق البدئي للمغامرة البشرية في المجرى الطبيعي للأشياء، التي يتجلى فيها (الداو) بشكل طبيعي، دون أن يعبر عن نفسه بخطب أو مبادئ:

قال "المعلم": "لطالما أحببتُ التخلص من الكلام".

اعترض زيغونغ قائلاً: "ولكن إذا لم تتحدث معنا، فما الذي يمكننا الدعوة إليه نحن تلامذتك البسطاء؟".

"المعلم": "السماء" هل حدث أن تكلمَتْ؟ الفصول الأربعة تتوالى، مئات المخلوقات تتناسل: فما حاجة "السماء" إلى الكلام؟" (XVII, 19).

الصراط الكونفوشيوسي

إذا كان كونفوشيوس يعلن لمن يريد أن يسمع: "أتولى نقل تعاليم القدماء دون أن أبدع جديداً، لأنها تبدو لي جديرة باتباعها والإيمان بها" (VII, 1)، كما قال أيضاً: "المعلم الجيد هو القادر على إيجاد الجديد فيما هو يستعيد القديم" (II, 11). لقد سبق أن رأينا، بالنسبة إلى عدد كبير من المفاهيم الموروثة من ثقافة العصور القديمة، كيف أن كونفوشيوس، دون أن يقتلع جذورها من أرضها الأصلية، أمدها بنسغ جديد عن طريق إدراجها ضمن رؤية تجديدية لما هو إنساني. ولكي نستعيد تعابير ليون فانديرميرش، "إن عبقرية كونفوشيوس تكمن في أنه عرف فعلاً كيف يجعل من مبادئ الموروث المؤسساتي – دون أن يبدلها – قيماً أخلاقية، تولى مهمة تجديدها"[27]. في الطريقة التي يتبعها كونفوشيوس في نقل "الصراط الملكي" للعصور القديمة، بعد تطويره، ترتسم صيرورة الموروث الصيني. وبدل أن يتجمد هذا الأخير في إعادة إنتاج غير محدودة للنموذج نفسه، فإنه لا يدين بحيويته التي استمرت طوال أربعة آلاف سنة، إلا لكونه يرسو في التجارب والتأويلات الشخصية للأفراد الذين عاشوه. وتحديداً وبقدر ما يكون "الصراط" الكونفوشيوسي في متناول الكل يمكن أن يدّعي العالمية:

الرجل هو الذي يوسع "الصراط" وليس "الصراط" هو الذي يوسع الإنسان (XV, 28).

"الصراط"، قال المعلم، ليس بعيداً من الإنسان. كل طريق ترسم لنا، وتبعد عن الإنسان، إنها ليست "الصراط" بكل تأكيد. جاء في **كتاب الأناشيد**: "عندما نقطع عصا فأس فالنموذج ليس بعيداً". نمسك عصا الفأس التي نقطع بواسطتها عصاً للفأس وننظر إليها. ومع ذلك يمكن اعتبار هذا النموذج نموذجاً بعيداً. ولكن رجل الخير، هذا الرجل، يعامل الإنسان

بحسب الإنسان [الذي هو نفسه]. يكفيه أن يصلح نفسه. الاستقامة والرفق إذا مورسا على الذات يسلكان طريقاً غاية في القرب(28).

كونفوشيوس وتكوُّن النصوص القانونية

يدمج تعليم كونفوشيوس دراسة الحس بالإنساني والطقوس ضمن رؤية واحدة لما هو موروث متحضر، بمعنى ثقافة الوين (文 Wen). ثقافة كان كونفوشيوس يعي تماماً أن له شرف تولي رسالة نقلها، حتى ولو كلفه ذلك حياته:

مهدداً بالموت في كوانغ (Kuang). أعلن "المعلم": "بعد موت الملك وين، ألا يجب أن تعيش ثقافته هنا أيضاً من خلالي؟ لو أرادت السماء لهذه الثقافة أن تدفن، ما كان لأحد أن يبشر بها كما أفعل أنا. وهكذا فإذا لم تكن تلك مشيئة "السماء"، فلماذا عليّ أن أخشى الناس في كوانغ. (IX, 5).

كما أن الطقوس التي يقرنها مظهرها الجمالي الشكلاني المنسجم، وبشكل طبيعي، مع الموسيقى والرقص، فإن جميع تهذيبات الثقافة بالمعنى الواسع للكلمة تتجه في نهاية المطاف إلى أنسنة الطبيعة. يحتل الموروث المقدس منها المنزلة المميزة العائدة لها في حضارة المكتوب. نلاحظ عند كونفوشيوس، كما عند من جاء بعده، توتراً مستمراً بين الحرف (النصي) والروح (الطقسي)، بين توسيع التجربة والمعرفة والقدرة على نقلها إلى مقتضى أخلاقي:

قال المعلم: "يستطيع رجل الخير، الذي، وفي ما هو يوسع ثقافته من خلال الحروف، يستطيع تأدية الطقوس وعدم خيانة "الداو"" (VI, 25).

لا يمكن الفصل بين تشكل النصوص القانونية واسم كونفوشيوس، حتى وإن كانت بعض التقاليد ترجع أصولها إلى وجوه أسطورية أخرى تنتمي إلى مرحلة تأسيس حلم "الزهو" من مثل الملك وين (Wen) أو الدوق زهو (Zhow)(29). يذكر كونفوشيوس في كتاب **المحاورات** (IX,14)، استشهادات واستخداماً تعليمياً لعدد من النصوص، التي يعترف هو نفسه بأنه عدّل فيها، وأعاد

ترتيبها، لا بل قام بتهذيبها. النصوص التي يتم الرجوع إليها غالباً، والتي تحتل منزلة مرموقة بين الكلاسيكيات الست جينغ (jing經) التي جمعت في بداية عهد الهان (القرن الثاني ق. م.)، وهي الوثائق شو (shu書) والأناشيد شي: (shi 詩). اشتملت الأولى على الخطابات، والعهود، والنصائح، والأوامر المنسوبة إلى حكام العصور القديمة ووزرائهم منذ عصر الملوك – الحكماء ياو (Yao)، وشون (Shun)، ويو (Yu)، مروراً بالـ كزيا (Xia) والشانغ (Shang)، وصولاً إلى الزهو (Zhou)[30]. يبلغ عدد "الأناشيد" التي شكلت منذ مرحلة مبكرة جداً مرجعاً أساسياً للنخبة المثقفة، يبلغ عددها حالياً 305. نظمت وجمعت في عهد الزهو، تشتمل على أنغام شعبية ترجع إلى مختلف مناطق الأمبراطورية، كما على أناشيد مصدرها البلاط تتكلم على الأحداث الرسمية أو عبادة الأسلاف[31].

غالباً ما يرجع كونفوشيوس أيضاً إلى الطقوس والموسيقى، دون أن تكون هناك وسيلة لتحديد إن كان الأمر يتعلق بنصوص، وإلى أي حد تنسجم هذه الأخيرة مع الطقوس (rites) لي (Li禮) ومع الموسيقى (musique) (Yue، يويه 樂) الماثلة بين "الكلاسيكيات الست" لعهد الهان[32]. وأخيراً تشتمل هذه على التحولات (Mutations) يي (yi易) والربيعات والخريفات (Les Printenps et Automnes) شينكيو Chunqiu 春秋). **التحولات** التي يرجع أصلها ومن دون شك إلى العصور القديمة السحيقة، يكتفى بالإشارة إليها وتبقى موضع شك في **المحاورات** (VII, 16)، ليصار إلى تناولها في فصل خاص بفضل أهميتها الرئيسة في مجمل الفكر الصيني[33]. أما في ما يتعلق بـ"الربيعات" و"الخريفات" فإنها لم تذكر ولو مرة واحدة في "المحاورات" رغم شدة اقترانها مع كونفوشيوس في الموروث اللاحق. يشكل فصلا العنوان بدلالتهما على السنة على سبيل المجاز، وهي لفظة عامة بالنسبة للحوليات. كانت هذه الأخيرة، يدوّنها يومياً

الكتّابُ الرسميون في القصر الملكي، وتدّون أيضاً في المملكة بأسرها، كما في كل قصر من قصور الإقطاعيين، وعلى الأقل منذ نهاية عهد الزهو الغربيين. ومع ذلك فإن الذي وصلنا هو حوليات بيت لو (lu) ليس إلاّ، وطن كونفوشيوس، المعروفة بعنوانها **البسيط ربيعات وخريفات** والتي تصوّر المرحلة التاريخية التي تغطيها هذه الحوليات (722 – 481 ق.م.). هذه الأخبار التاريخية التي تكتفي بذكر الأحداث، بطريقة جافة وموضوعية، لم تنسب إلى كونفوشيوس إلا في القرن الرابع ق. م.، نسبها إليه مينسيوس، الذي رأى فيها تعليماً مخبوءاً أراد "المعلم" إيصاله إلى الأجيال اللاحقة[34]. إنها نقطة انطلاق لتقليد طويل، كان لا يزال حياً في نهاية القرن الماضي، جعل من الـ شينكيو (chunqiu)، شكلاً من أشكال رسالة تنبؤية، لا بل باطنية، تُرسل بصياغة مرموزة ومقوننة.

في القرن الثاني ق. م.، ومع بدء العهد الإمبراطوري مع سلالة هان، وصف أول مؤرخ صيني كبير سيما كيان (Sima Qian) (145؟ – 86؟ ق. م.)، وصف تكامل الكلاسيكيات الست على النحو الآتي:

كتاب التحولات الذي يعالج موضوع السماء والأرض اليين (yin) واليانغ (yang)، و**الفصول الأربعة** و**العناصر الخمسة** هو دراسة الصيرورة بامتياز. والكتاب **الطقوس** الذي يصوب العلاقات بين البشر هو دراسة في السلوك. كتاب **الوثائق** الذي يبرز أعمال الملوك الماضين، هو دراسة في السياسة. و"كتاب الأناشيد" الذي يمجد الجبال، والسواقي، والوهاد والوديان، الأعشاب والأشجار، الطيور والحيوانات، الذكور والإناث، هو تعبير عن الغنائية بامتياز. **وكتاب الموسيقى**، الذي يعبر عن الإحساس بفرحة الوجود، هو دراسة في الانسجام. وكتاب **حوليات الربيعات والخريفات** التي تميز بين العدل والظلم هي دراسة في حكم البشرية[35].

وهكذا فإن الموروث الكتابي الصيني لا يرى ما يتعقد منه في الثقافات الأخرى المكتوبة. ويبدو أن النصوص التي استمد منها الكونفوشيوسيون

مجموعتهم الشرعية كانت أشبه "بملكية عامة" نهلت منها مدارس وتيارات شديدة التنوع في المرحلة ما قبل الإمبراطورية. عرف القانون الكونفوشيوسي في مرحلة نموه مرحلتين أساسيتين مع صياغة النصوص في عهد الهان، والتجديد الكبير في عهد السونغ بعد مضي ألف سنة. في عهد الهان كان عدد "الكلاسيكيات" خمساً (أو ستاً)، وفي عهد التانغ، ارتفع إلى اثنتي عشرة، وصار ثلاث عشرة في عهد السونغ، قبل إضافة "الكتب الأربعة" التي فرضها زهو كزي (Zhu Xi). وبخاصة أن "القانون" ليس مغلقاً ولا ثابتاً: كل نص ضروري "لتوضيح مبادئ السماء" وتصويب عقول البشر" يمكن أن يغدو كلاسيكياً.

كان غياب الترابط بين مواد النصوص الشرعية الكونفوشيوسية يعزى أحياناً إلى توجهها المفتقر إلى التنظير المركزي، فالكتابات لم تكن مكاناً يخاطب "الله" منه البشر، كما هو الحال في الموروثات القائمة على الوحي، التي تبدو أسسها المكتوبة بالمقارنة معها أكثر ترابطاً[36]. العناصر كلها التي تميز "الكلاسيكيات" (عدم ترابط المواد، غياب الوحي، تحولية المرونة، غياب احتكار تيار خاص... إلخ) تتضافر لإزاحة مفاهيم الابتداع أو الهرطقة من المفهوم الصيني للشرعية.

حتى وإن حرص التقليد الصيني على الربط بين هذه النصوص وصورة كونفوشيوس، فإن هذه العلاقة، لا تشكل، بحد ذاتها، مقياساً للشرعية، ذلك، لأن كتاب **المحاورات** نفسها لا يُعدُّ أصلاً من المدونات الشرعية. المعيار الأساس للتقديس، بقي مرتبطاً بالكتابة التي تساهم في الانتقال، كما ورد في الفصل السابق من ممارسة تنبؤية إلى فكرة كونية. العلامات المكتوبة في ارتباطها الأصلي مع الكهانة (لنتذكر أن الكلمة نفسها شي (shi 史) تعني الكاتب والكاهن أو العراف) تمتلك طاقة سحرية تعزيمية، بقيت ملازمة لها من خلال جميع الأشكال اللاحقة للتعبير الكتابي، الشعر والخط بخاصة. غير أن

هذه الطاقة ناجمة عن كون هذه العلاقات ترتبط دون أي وسيط بالخطوط الطبيعية للكون. والحال أن كتابة من هذا النوع لا تدع فرصة للتعبير الفردي. إنها شرعية ومقوننة بامتياز، بمعنى اللفظة الصينية جينغ (jing經) التي تعني السداة في نسيج. يكتفي النص، بوصفه حياكة بتبيان المعاني الأساسية للكون، إنه لا يراكمها على شاكلة خطاب على الكون. وبهذا المعنى، تمثل "الكلاسيكيات" البنية الشبكية للكون نفسه، منقولة، ومجسدة في علامات، وعوض شطب الإنسان بالنسبة للعالم، تقيم بينهما رباطاً حميماً:

تدعى المؤلفات التي تعالج المبادئ الكونية للثلاثي الكبير (السماء – الأرض – الإنسان) جينغ (jing) إنها تمثل الداو الأسمى في ثباته، وهو درس كبير لا يتغير. ولهذا فإنها على صورة السماء والأرض، وتتقولب على الأرواح والآلهة، وتساهم في نظام الأشياء، وتضبط القضايا البشرية[37].

تمثل كل واحدة من الكلاسيكيات، إذن، نوعاً أدبياً خاصاً، ولكن إذا ما أخذت مجتمعة فإنها تشكل مخزوناً واسعاً من تجربة البشر وحكمتهم المتراكمة عبر القرون، وكنزاً من العبر والأمثال التي يمكن تطبيقها في كل مناسبة. وإذا أردنا البحث عن قواسم مشتركة لجميع هذه النصوص التي تبدو للوهلة الأولى غاية في التنوع، وتساءلنا عما يكسبها هذه المشروعية، يمكننا أن نشير، بادئ ذي بدء، إلى طبيعتها الرسمية، خلافاً للكتابات الشخصية المرتبطة بأدباء معينين. لا يعطي أدب أنتجه السابقون ويُقدَّم بوصفه نموذجاً شرعياً، لا يعطي الأهمية الأولى للابتكار، حتى وإن عرف شخصيات بارزة، وأفكاراً قوية، فإن القسم الأكبر منه أدب شروحات، سواء قدمت على أنها كذلك أم لا.

يُعدّ تقديس المكتوب مركزياً في الدور التاريخي الذي أنيط بكونفوشيوس: فخلال القرنين ونصف القرن التي فصلت بين موت "المعلم"، وبدايات العهد الإمبراطوري، تمت قولبة ما هو جوهري في المدونات المكتوبة لتلائم الروحية

الكونفوشيوسية. وفي الوقت نفسه، شهدنا انتقالاً تدريجياً من الثقافة القانونية القائمة على موروث نصي وطقوسي إلى الخطاب الفلسفي الخالص. ومع السابقة التي أوجدها بالاستخدام الدنيوي وغير الرسمي للكتابة، لم يشكل كونفوشيوس مدرسة تتبع نهجه وحسب، بل جرى تقليده من قبل الذين اصطلح على تسميتهم: "المعلمون والمئة مدرسة" (الموزيون، الطاويون، المشرعون... إلخ) الذين ظهروا في عهد "الممالك المتصارعة" ما بين القرنين الرابع والثالث، والذين زعموا أيضاً أنهم أسسوا القوانين. ويرجع الفضل في ظهور أوائل مؤلفات الأمثال والحكم، إلى همة أولئك التلامذة الراغبين بالإبقاء على ما هو جوهري من التعاليم الشفاهية للمعلمين. تحمل غالبية هذه المؤلفات اسم المعلم زي (zi)، الذي هو المؤلف المفترض. وعلى سبيل المثال، نذكر أن الموزي (Mozi) يفترض أن يتضمن تعاليم "المعلم" مو (Mo). في حال الـ مينغزي (Mengzi)، فإن الأمر هنا لا يتعلق بمدونات مأخوذة عن كاتب توفي وحسب. عاش مينسيوس ما يكفي من العمر، بحيث استطاع، هو شخصياً، إعادة النظر في النص. لم تتبلور فكرة النتاج الشخصي إلا عشية قيام الإمبراطورية مع كونزي (Xunzi) الذي كتب بخط يده تصنيفات شكلت مع ذلك مادة تعليمية شفوية وجدت سابقاً. غير أن الأديب الحقيقي الذي كان أول من استخدم اللغة المكتوبة مباشرة للتعبير عن أفكاره الشخصية هو المنظر الكبير للفكر التشريعي هان فيزي (Han Feizi). هذا الترهيف التدريجي للخطاب هو ما سنحاول تبيانه في الفصول القادمة.

هوامش

1- *Entretiens*, XVI, 2.

2 – انظر: Zuozhuan (تعليق على "الزو") والفصل 47 من Shiji (*Mémoires historiques*) لسيما كيان (Sima Qian). غالباً ما يذكر أن *Zuozhuan* ترجع إلى منتصف القرن الرابع ق.م.، وهي عبارة عن مصنف يتناول بإسهاب شديد أحداث وطرائف تاريخية جرت ما بين 722 و464 ترتبط، سنة بعد أخرى، بعناوين **حوليات الربيعات والخريفات** شونكي (Chunqiu)، وهو مستند تاريخي يعتبر نصاً شرعياً في الموروث الكونفوشيوسي (انظر الهامش رقم 34، من هذا الفصل). الترجمة الكاملة التي قام بها: Séraphin Couvreur, *Tch' ouen ts'iou et Tso tchouan: La chronique de la principauté de Lou*, 1914 rééd, en 3 vols. (Paris: Cathasia, 1951),

ترجمة مختارات قام بها: Burton Watson, *The Tso chuan: Selections From China's Oldest Narrative History* (New York: Columbia University Press, 1989),

من أجل ترجمات جزئية **للمذكرات التاريخية** للقرن الثاني ق. م. انظر: Edouard Chavannes, *Les mémoires historiques de Sse-ma Ts'ien* (Paris: Adrien Maisonneuve, 1969), (chap. 1 à 47), 1895-1905, rééd., (avec les chap. 48-52), and Burton Watson, *Records of the Grand Historian of China*, 2 vols. (New York: Columbia University Press, 1961), éd., revue en 3 vols., Chinese University of Hong Kong,

ولنفس الكاتب: Burton Watson, *Ssu ma Ch'ien, Grand Historian of China* (New York: Columbia University Press, 1958),

تمت ترجمته كاملاً إلى الإنجليزية بإشراف: William H. Nienhauser, *The Grand Scribe's Records*, 9 vols., prévus, t. 1 et 7 (Bloomington: Bloomington Indiana University Press, 1995).

3 – بالصينية *Lunyu*. فضلاً عن الترجمة المهملة بعض الشيء التي قام بها سيرافين كوفرور (Séraphin Couvreur) (مبشر ذهب إلى الصين في بداية هذا القرن)، فقد نشر (*Entretiens de Confucius et de ses disciples*,) dans: *Les quatre livres*, 1895, rééd. (Paris: Cathasia, 1949),

وهناك ما هو أكثر قرباً منها نذكرها بحسب تاريخ صدورها:

Anne Cheng, *Entretiens de Confucius* (Paris: Ed. du Seuil, 1981); Pierre Ryckmans, *Les entretiens de Confucius* (Paris: Gallimard, 1987), et André Lévy, *Confucius: Entretiens avec ses disciples* (Paris: Flammarion, 1994),

بالإنجليزية: Arthur Waley, *The Analects of Confucius* (London: Allen and Unwin, 1938); D. C. Lau, *The Analects* (Harmondsworth: Penguin Books, 1979); Raymond Dawson, *Confucius, The Analects* (Oxford: Oxford University Press, 1993), and E. Bruce and A. Taeko Brooks, *The Original Analects: Sayings of Confucius and his Successors* (New York: Columbia University Press, 1998),

بالألمانية: Richard Wilhelm, *Kung- Futse Gespräche*, 1910, rééd. (Düsseldorf: Diederichs, 1955),

بالإيطالية: Fausto Tomassini, *Testi Confuciani* (Turin: UTET, 1974).

من بين الدراسات العديدة التي تناولت **المحاورات**، يمكننا أن نشير بشكل خاص إلى:

Richard Wilhelm, *K'ungtze und der Konfuzianismus* (Berlin and Leipzig: [n. pb.], 1928), and Herrlee G. Creel, *Confucius, the Man and the Myth* (New York: John Day Co., 1949),

أعيد طبعه بعنوان:

Confucius and the Chinese Way (New York: Harper and Row, 1960); Herbert Fingarette, *Confucius, The Secular as Sacred* (New York: Harper and Row, 1972); David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking Through Confucius* (Albany: State University of New York Press, 1987), and Heiner Roetz: *Dië chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken* (Francfort: Suhrkamp, 1992), and *Konfuzius* (Munich: Beck, 1995).

4 – في ما يتعلق بالصين القديمة، يبدو أنه من الأفضل استخدام لفظة "صينيين" بدلاً من الكلام على "أدباء"، لفظة استخدمها فلاسفة القرن الثامن عشر في أوروبا للدلالة على أفراد المجتمع الصيني الذين كانوا يؤدون مهمة مزدوجة: "إغناء الآداب وشغل الوظائف العامة".

5 – *Entretiens*, XIV, 41.

6 – انظر: *Entretiens*, II, 4، وجدت العبارة الأخيرة الواردة في هذا المقطع صدى لها في مقالة للرسام هنري ماتيس، الذي كتب يقول، بعد أن تجاوز الستين من عمره: "لقد عملت طوال أربعين سنة دون انقطاع: قمت بدراسات وخضت التجارب. ما أفعله الآن يصدر عن القلب". أو كما عبر الفيلسوف جيل دولوز: "هناك حالات لا تقدم فيها الشيخوخة شباباً أبدياً، بل على النقيض، تقدم حرية قصوى وضرورة خالصة"، انظر: Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est- ce que la philosophie?* (Paris: Ed. de Minuit, 1991), p. 7.

7 – انظر: *Entretiens*, XV, 38، والمقصود: دون تمييز بين قبائل الأشراف، التي كان، في عهد إقطاعية الزهو، لكل واحدة منها مدارسها.

8 – يلمح هذا إلى ما كان شائعاً عند كبار الشخصيات في زمن **الربيعات والخريفات** من التنافس على التهذيب والثقافة، وذلك بإنشاء – بحسب المناسبات – مقطوعات موقعة ومقفاة شكّل **كتاب الأناشيد** جمعاً لها، وكرسه كونفوشيوس أدباً شرعياً (انظر الهامش رقم 31 من هذا الفصل).

9 – الاستشهاد مأخوذ عن زهانغ زيه (Zhang Zai) (1020–1078) مفكر عاش في بداية عهد السونغ، انظر حوله الفصل 18، من هذا الكتاب، وانظر: "*Zhangzi yulu*," in: *Zhang Zai ji* (Pékin: Zhonghua shuju, 1978), p. 321.

10 – *Zheng Xuan*، مذكور في: *Mengzi Zhengyi de Jiao Xun* (Taipei: [n. pb.], 1979), 28, p. 14a.

11 – تتكرر هذه اللفظة أكثر من مئة مرة في *Entretiens*، وتشكل الموضوع الخاص لثمانية وخمسين مقطعاً، انظر: Chan Wing- Tsit: "The Evolution of the Confucian Concept Jen," *Philosophy East and West*, vol. 4 (1954-1955), pp. 295-319, and "Chinese and Western Interpretations of Jen (Humanity)," *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 2, no. 2 (1975), pp. 107-129, and Tu Wei-ming, "Jen as a Living Metaphor in the Confucian Analects," *Philosophy-East and West*, vol. 31, no. 1 (1981), pp. 45-54.

12 – لأخذ مثل عن عملية تكييف التعليم مع شخصية المخاطب، انظر: *Entretiens*, XI, 21, et II, 5, 6, 7, 8. وفيها نلاحظ أن كونفوشيوس يجيب بطرق مختلفة عن أربعة من مخاطبيه الذين ألقوا عليه السؤال نفسه: ما البر بالوالدين؟

13 – في ما يتعلق بـ زهونغ يونغ (Zhongyong) انظر الفصل 6، الهامش رقم 22 من هذا الكتاب. ورغم أنه غير كافٍ، قررنا اعتماد – بسبب عدم وجود ما هو أفضل – الترجمة التقليدية التي قام بها:

Séraphin Couvreur, "*L'invariable milieu,*" dans: *Les quatre livres*, rééd. (Paris: Cathasia, 1949).

14 – انظر: Léon Vandermeersch, *La voie royale*, t. II, p. 505.

15 – انظر: *Entretiens*, XVII, 21.

16 – Traité qui comme le Zhongyong (*L'invariable milieu*), constitue un chapitre du *Traité des Rites (Liji)* de la fin de l'antiquité.

17 – لفظة لي (li) هي اللفظة التي تتكرر غالباً في *Entretiens* بعد لفظة رين (ren) (انظر أعلاه الهامش رقم 11 من هذا الكتاب): وردت ما لا يقل عن 75 مرة، وتم تخصيص 43 مقطعاً لشرح معناها.

18 – في ما يتعلق **بالأناشيد** انظر أدناه الهامش رقم 31 من هذا الكتاب.

19 – *Liji (Traité des Rites)*, début du chap. 1, traduction Séraphin Couvreur, *Mémoires sur les bienséances et les cérémonies,* rééd en 2 vols. (Paris: Cathasia, 1950), t. I, pp. 6-7.

20 – انظر: Entretiens, II, 4، التي سبق ذكرها أعلاه في الهامش رقم 6 من هذا الفصل.

وحول تهديدات الموت انظر: VII, 22, et IX, 5، حول "الأمر السماوي"، انظر: XVI, 8, et XX, 3,

21

وانظر أيضاً: Donald J. Munro, "The Origin of the Concept of *Te*," in: *The Concept of Man in Early China* (Stanford: Stanford University Press, 1969), pp. 185 – 197.

22 – حول هذه المسألة انظر الفصل 6 الذي سيتناول مينسيوس: "أين يكمن الشر؟".

23 – تميز القوة الملزمة للقانون التيار المسمى "تشريعي" والذي ستطبق نظرياته بدءاً من القرن الرابع، القرن الثالث من قبل أصحاب النفوذ في نهاية عهد الزهو، انظر الفصل 9، من هذا الكتاب.

24 – قد يستحضر هذا "الملفوظات المناجزة" (*Performative Utterances*) التي تحدث عنها أوستن:

J. L. Austin, *How To Do Things With Words* (Oxford: Oxford University Press, 1962),

وقد ترجم إلى الفرنسية بعنوان: J. L. Austin, *Quand dire c'est faire*, traduction par Gilles Lane (Paris: Éditions du Seuil, 1970).

25 – حول تصويب الأسماء ومسألة العلاقة بين الاسم/ الحقيقة انظر أدناه الفصل 5، من هذا الكتاب. انظر أيضاً: Robert H. Gassmann, *Cheng- ming: Richtigstellung der Bezeichnungen. Zu den Quellen eines Philosophems im antiken China. Ein Beitrag zur Konfuzius – Forschung* (Berne: Peter Lang, 1988), and Karine Chemla and François Martin, éds., *Extrême-Orient, Extrême-Occident, 15 (Le juste nom)* (Paris: Presses de l'université de Vincennes, 1993).

26 – انظر الفصل 7 حول **اللاوزي** (*Laozi*) في الهامش رقم 14 من هذا الكتاب.

27 – *La voie royale*, t. II, p. 499.

28 – *Zhongyong* (*L'invariable milieu*), § 13، حول هذا الكتاب انظر أعلاه الهامش رقم 13 من هذا الفصل والفصل 6، الهامش رقم 22 من هذا الكتاب.

29 – انظر: Anne Cheng: "La trame et la chaîne: Aux origines de la constitution d'un corpus canonique au sein de la tradition confucéenne," *Extrême – Orient, Extrême-Occident*, vol. 5 (1984), pp. 13–26; "Le confucianisme" dans: *Grand atlas des religions* (Paris: Encyclopeadia Universalis, 1988), p. 224.

هناك توليفة رائعة تتناول الكلاسيكيات كتبها: Michael Nylan, *The Five "Confucian" Classics* (New Haven; Londres: Yale University Press, 2001).

30 – من أجل الترجمات، انظر: Séraphin Couvreur, *Chou King, les annales de la Chine*, rééd. (Paris: Cathasia, 1950), and Bernhard Karlgren, *The Book of Documents* (Göteborg: Elanders, 1950),

ومن أجل ملخص للدراسات التي تناولت مدى صدقية فصول **كتاب الوثائق** انظر:

Herrlee G. Creel, *The Origins of Statecraft in China* (Chicago: Chicago University Press, 1970), pp. 448-463, and Edward L. Shaughnessy, "Shang shu (Shu Ching)," in: Michael Loewe, ed., *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide* (Berkeley: University of California, 1993), pp. 376-389.

31 – حول أهمية **الأناشيد** في الثقافة الأدبية، انظر أعلاه الهامش رقم 8 من هذا الفصل.

كما يمكن الرجوع بشكل خاص إلى ترجمات:

Séraphin Couvreur, *Cheu King*, 1896 rééd. (Taichung: Kuangchi Press, 1967); Arthur Waley, *The Book of Songs* (Londres: Allen and Unwin, 1937); Bernhard Karlgren, *The Book of Odes: Chinese Text Transcription and Translation* (Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities, 1950), and Heide Köser and Armin Hetzer, *Das Liederbuch der Chinesen: Goufeng* (Francfort: [n. pb.], 1990),

انظر أيضاً الدراسة الأدبية والأنثروبولوجية التي كتبها:

Marcel Garnet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine* (Paris: Leroux, 1919),

وفي ما يتعلق بتأليف كتاب **الأناشيد** انظر:

C. H. Wang, *The Bell and the Drum: Shih Ching as Formulaic Poetry in an Oral Tradition* (Berkeley: University of California Press, 1974), and Steven Van Zoeren, *Poetry and Personality: Reading, Exegesis and Hermeneutics in Traditional China* (Stanford: Stanford University Press, 1991).

32 – كتاب **بحث في الطقوس** (*Liji*)، ربما يكون قد جمع في نهاية عهد "الممالك المتحاربة"، بل وحتى في بداية عهد الهان، وقد تضمن نصوصاً على علاقة واهية بالطقوس كطقوس. بالنسبة لترجمة سيرافين كوفرور انظر أعلاه الهامش رقم 19 من هذا الفصل. أما **كتاب الموسيقى** فقد سبق أن أشير إلى فقده في عهد الهان، إلى حد يدعو إلى الشك في أنه لم يعرف أبداً كنص، ولهذا السبب يجري الحديث عن "خمس" وأحياناً عن "ست كلاسيكيات"، باحتسابه أو لا.

33 – عن **التحولات** (*Mutations*)، انظر الفصل 11 من هذا الكتاب.

34 – حول ترجمة سيرافين كوفرور انظر أعلاه الهامش رقم 2 من هذا الفصل، وحول مينسيوس انظر الفصل 6 من هذا الكتاب، وحول تفسير **الربيعات والخريفات** انظر الفصل 12 من هذا الكتاب **معركة الكلاسيكيات**.

35 – *Postface au Shiji (Mémoires historiques)* traduction de: Dzo Ching-chuan, *Sseu- ma Ts'ien et l'historiographie chinoise* (Paris: Publication Orientalistes de France, 1978), p. 146,

وفي ما يتعلق بترجمات الـ *Shiji* انظر أعلاه الهامش رقم 2 من هذا الفصل.

36– انظر: Léon Vandermeersch, "Une tradition réfractaire à la théologie: La tradition cofucianiste," *Extrême-Orient, Extrême- Occident*, vol. 6 (1985), pp. 9 - 21,

انظر أيضاً: John B. Henderson, *Scripture, Canon and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis* (Princeton: Princeton University Press, 1991), and Mark Edward Lewis, *Writing and Authority in Early China* (Albany: Albany State University of New York Press, 1999).

37 – *Wenxin Diaolong*, (*L'esprit littéraire et la gravure des dragons*,

وهو كتاب في النقد الأدبي يرجع إلى بداية القرن السادس ب.م.) الفصل الثالث. في ترجمته إلى الإنجليزية انظر: Shih Yu-Chung, *The Literary Mind and the Carving of Dragons by Liu Hsieh* (New York: Columbia University Press, 1959).

الفصل الثالث

تحدي "موزي" لتعليم كونفوشيوس

شهد عهد "الممالك المتحاربة" الذي تلا مرحلة "الربيعات والخريفات"، ما بين القرن الخامس والقرن الثالث، عملية الانتقال ما بين إقطاعية الزهو الآخذة بالأفول، والتوجه نحو المركزية، الذي بلغ ذروته في عملية توحيد الفضاء الصيني على يد "الإمبراطور الأول سنة 221 ق.م. إنها مرحلة اضطرابات لا مثيل لها شملت مختلف ميادين النشاط البشري، وبخاصة على المستوى الفكري، حروب متواصلة بين الإقطاعات بهدف هيمنة الأقوى من بينها التي تمتلك أفضل القدرات التقنية والعسكرية، ولكن الاقتصادية والسياسية أيضاً[1].

وفي ما كان كونفوشيوس قد عبّر في عدد من العبارات الموجزة عن رهان مدهش على الإنسان، استهل عهد جديد مع أول تحد لتعليمه من قبل موزي (Mozi) المعلم مو الذي يمثل فكره امتداداً ونقداً جذرياً للانسانوية الكونفوشيوسية في آن. هذه المرحلة الجديدة هي مرحلة الخطاب العقلاني الذي ازداد تعقيداً في ما بعد، مع تعدد المدارس المتنافسة في ظل عهد "الممالك المتحاربة". وهكذا دارت معارك فكرية حقيقية، كانت تبدو أقرب إلى ملاكمة أشباح منها إلى تضارب حقيقي، كانت تقع الهجمات والتحديات، دون الإفصاح عن هوية الخصم أو عرض مضمون أفكاره. القاعدة الأساسية في خضم هذه

المناورة الكبرى هي تحديد النظرية المستهدَفة في ما يقال، وطبيعة المناظرة الملمح إليها، وبحسب ماذا، ومن، يمكن أن نفهم فكر مفكر معين. الأمر يتعلق، إذن، بأن نأخذ بالحسبان الرمايات المتقاطعة بخطابات تتفاوت صراحتها أكثر من الاهتمام بالتصنيف المعتاد إلى "مدارس".

موزي، صانع ماهر (للسلام)؟

إذا حكمنا بالاستناد إلى القليل الذي نعرفه عنه، يبدو لنا موزي، وبشكل مباشر، هامشياً بالنسبة إلى التقليد الطقوسي المهيمن، ذلك أن إرث العصور القديمة لطالما مثّله كونفوشيوس بشكل بارز[2]. نعرف أنه عاش ما بين وفاة كونفوشيوس، التي تحدد عادة سنة 479، وولادة مينسيوس التي تحدد تقليدياً هي أيضاً بسنة 372، في عز المرحلة الانتقالية من "الربيعات والخريفات" الى "الممالك المتحاربة".

وإذا كان يبدو أنه هو أيضاً يرجع بأصله إلى إقطاعية صغيرة من إقطاعيات السهل الأوسط، فإن أصوله الاجتماعية والثقافية تميزه عن كونفوشيوس بشكل واضح. اختلاف اللهجة وطريقة العرض ما بين "المحاورات" و"الموزي" لافت جداً: بقدر ما يقدم الأول شهادة حية عن شخصية "المعلم" بقدر ما تبخل الثانية- وهي مكتوبة بأسلوب متكلف رتيب وخالٍ من الظرف- بتقديم معلومات تتعلق بالشخص. عديد النوادر التي تظهر براعته في استخدام مختلف أنواع الأدوات، توحي لنا بانتماء موزي الى وسط الحرفيين - وهذا ما جعل منه "مفكراً بروليتارياً" في نظر المؤرخين الماركسيين. من هنا الطبيعة التي غالباً ما تكون براغماتية لأقواله، واهتمامه بالمعيار النفعي أكثر من اهتمامه بثقافة الزهو العالية.

خصص القسم الأخير من "الموزي" للتقنيات العسكرية مثل الدفاع عن المدن، والهادفة لدعم القناعات المسالمة للمدرسة[3]. عندما عرف موزي أن

النجار المشهور غونغشو بان (Gongshu Pan) يقوم بصنع "سلالم ضبابية" (بهدف تسلق أسوار مدينة محاصرة) لصالح مملكة "شي" العظيمة من أجل مهاجمة بلد السونغ الصغير، انطلق موزي، الذي كان يقيم في الطرف الآخر من الصين يومذاك-انطلق فوراً وسار عشرة أيام بلياليها نحو عاصمة مملكة "شي" لإقناع الملك بالتخلي عن القيام بحملته. نعرف، من جهة أخرى، أن مجموعة من التلامذة تحلقت حول "المعلم مو"، وكانت ملمة بتقنيات الدفاع، ومنظمة في حملات للتدخل المناهض للروح العسكرية. وهكذا فإن للأخلاقية الموزية عناصر مشتركة مع تلك التي "للفرسان الجوالين" الذين يردون المظالم عن الناس.

ومع ذلك فقد بدأ موزي بدراسة نهج المدرسة الكونفوشيوسية، ولكن يبدو أنه فعل ذلك من تلقاء نفسه. فضلاً عن المصطلح المشترك، اللهم سوى الاستثناء البارز في التعارض ما بين رجل الخير والرجل القليل الأهمية، فإنه هو أيضاً رجع إلى العصور القديمة، واستشهد بـ **الأناشيد** و**الوثائق**. وكما كونفوشيوس، جال من بلد إلى بلد بحثاً عن حاكم يتقبل تطبيق أفكاره، وأن يحظى بتقدير على الأقل لكفاءاته العملية. ورغم أن الكونفوشيسيين، وبدوافع أخلاقية أكثر منها اجتماعية، أعادوا النظر في مسألة التميز المرتبطة بالنسب وحده، إلاّ أنهم تعلقوا رغم كل شيء بأرستقراطية الزهو الهرمة. وبخلاف ذلك، كانت القطيعة أكثر وضوحاً عند الموزيين الذين استجابوا مباشرة للحاجات المتنامية في المناطق الكبيرة الطامحة للهيمنة، والمعارف التقنية والكفاءات البيروقراطية التي أعدتها الـ شي (Shi)، وهي فئة صاعدة سبق ذكرها في معرض الحديث عن كونفوشيوس[4].

تمثلت أول ضربة عنيفة لامتيازات الأرستقراطية الإقطاعية بالمبدأ القائل "بترقية الأكثر كفاءة" الموجه صراحة ضد العرف السائد في أوساط العائلات

الأرستقراطية والقاضي بأن تحتفظ لنفسها وحدها عن طريق الوراثة بالمناصب الحكومية والوزارية. سبق لكونفوشيوس أن أعطى الأفضلية للميزة الأخلاقية على نبل المنبت، ولكن، وبطريقة ذات دلالة، استبدل موزي صورة رجل الخير بصورة الرجل الكفؤ. وهكذا قام برسم مجموعة اجتماعية لا يقوم رسوخها على الروابط العائلية العزيزة على قلب الكونفوشيسيين:

كان الملوك – الحكماء في العصور القديمة يحرصون على تقديم الأكثر كفاءة باستخدامهم للأكفاء. لم يمارسوا محسوبية تأخذ بعين الاعتبار الآباء والإخوة، وما كانوا يؤثرون النبلاء والأغنياء، ولا يؤخذون بهيبة المظهر، كانوا يرفعون الأكثر كفاءة إلى أعلى المناصب، ويغدقون عليهم الأموال والمجد ليجعلوا منهم قادة مسؤولين. أما عديمو الأهلية، فقد كان يرمى بهم إلى الفقر والخضوع ويحوّلون إلى مجرد منفذين[5].

مدخل إلى البرهنة في "الموزي"

بخلاف الكونفوشيسيين الذين رأوا في ذواتهم نخبة أخلاقية بالدرجة الأولى، فإن المدرسة الموزية في القرنين الثالث والرابع شكلت جماعة منظمة ومحكمة البنية تحت مظلة أستاذ كبير. ومع ذلك ففي حوالى نهاية "الممالك المتحاربة"، حدث انقسام تجسد في ثلاثة فروع متنافسة، تبادلت في ما بينها تهم الهرطقة، وتظهر الفروقات في ما بينها بالروايات الثلاث – المتقابلة غالباً وغير المتطابقة أبداً – التي وصلتنا في كل فصل من فصول "الموزي"[6].

يبدو الكتاب، إذن، بمثابة منتخبات تمثّل التيار "الموزي" في مراحل مختلفة من مسيرة تطوره. نجد فيه أولاً سلسلة مقالات تتناول موضوعات شتى، يشكل كل واحد منها كلاً متماسكاً، يتناقض بشكل تام مع نتف الأحاديث الأقرب أن تكون "من كل واد عصا"، كما هو الحال في **المحاورات**. في هذا القسم الأول، نجد، الأطاريح العشر التي تلتزم بها الجماعة الموزية، وبروايات ثلاث لكل واحدة منها. يلي هذا القسم المركزي المسمى "القانون الموزي" موجينغ

(Mojing) الذي يتناول بشكل أساسي المنطق، والذي يمثِّل توسيعاً متأخراً للمدرسة في القرن الثالث ق. م.[7]. وكما سبق أن رأينا، فإن الربع الأخير من الكتاب يتناول مسائل العبقرية العسكرية.

في الحال، ومن دون مقدمات، تصطدم طروحات "موزي" بعدم العودة إلى حجة الأقوى. فبرفضها العودة أو الاندماج في الموروث، كان لا بد لها تالياً من تبرير نفسها والاستناد إلى مقومات عقلانية. وهكذا ظهرت ولأول مرة، كلمة بيان (bian) "ناقش، علل" (وتكتب مع جذر كلمة: تكلم وتعني كلمة "بيان" أيضاً "فيّز" وجذرها يدل على كلمة "شفرة") التي ستغدو العبارة المخصصة للدلالة على الخطاب العقلاني – إلى حد أن المناطقة أو السفسطائيين الذين سنقف عندهم في ما بعد عُرفوا بأنهم "محاججون" (bianzhe).

يطلب الخطاب العقلاني لنفسه التخلص ما أمكن من كل ذاتية، بمعنى الفكاك من مرجعية المتلفظ به. وفي ما كان الإرشاد الكونفوشيوسي يعتمد أولاً وبشكل خاص على شخص كونفوشيوس بالذات، فإن الخطاب الموزي لا يكلف نفسه حتى عناء الإشارة إلى مؤلف أطروحة معينة، وفي هذا دلالة على استبعاده حجة الأقوى، فضلاً عن هذا يتميز "الموزي" بسعي حثيث يبلغ حد الهوس إلى إثبات الأسس الراسخة لمقولاته، ووضع معيار الحكم في المقدمة بوصفه ضمانة للشمول، أو في الأقل للكليّة والتجانس – وهو مفهوم غائب تماماً عن الخطاب الكونفوشيوسي الذي يندرج بخلاف ذلك في طقوسية مهمتها إبراز التمايزات.

واحد من أهم اهتمامات المدرسة الموزية، والذي ساهم، من دون شك، في قيام منطق هو ذلك الذي أسس شرعية مذهب يعتمد معايير ثلاثة معدة مسبقاً. اللفظة التي استخدمها موزي تعني في الواقع **المزولة الشمسية**، وهي عمود محدد الارتفاع، يستخدمه الفلكي لقياس اتجاه وطول الظل الذي تخطه الشمس:

قال "المعلم" موزي: يجب وضع قواعد. إطالة الكلام دون أية قاعدة شبيه بتحديد المشرق والمغرب بالاستناد إلى دولاب الخزاف في ما هو يدور: التمييز بين ما هو صحيح وما هو خاطئ، بين ما هو مفيد وما هو ضار، يغدو أمراً يفتقر إلى الوضوح. وهكذا فإن على الخطاب أن يعتمد معايير ثلاثة. ما هي؟

قال المعلم موزي: ينبغي على كل خطاب أن يقوم على أساس، وأصل، ومنفعة. أين يكمن أساسه؟ يكمن في أعلى ما صدر من تصرفات وأفعال عن قديسي ملوك العصور القديمة. أين يكمن أصله؟ بناء على الشهادات والإثباتات الحقيقية التي حملتها عيون الناس وآذانهم. أين تكمن منفعته؟ إنها تكمن في الممارسة الجزائية والسياسية، التي ينبغي النظر فيها لمعرفة إن كانت تلتقي مع مصلحة الشعب وسكان البلاد. هذا هو مفهومي للخطاب الذي يأخذ بعين الاعتبار معايير ثلاثة[8].

تبدو المعايير الثلاثة التي ذكرها موزي، وبعيداً من أن تقيم حكماً موضوعياً، تبدو أنها صادرة مباشرة عن الفكر التقليدي. نقوم في كل مرة بتفسير خاطئ إذا ما نظرنا إليها بوصفها معايير لحقيقة ذات طبيعة إبستيمولوجية. إذا ما توقفنا من خلال تصور كهذا أمام المعيار الثاني، معيار الحس المشترك، أو ما هو بديهي من الدرجة الأولى، يبدو ساذجاً وبخاصة في القدر الذي يعطيه "لعيون الناس وآذانهم" لتأسيس حقيقة ما! بل وهناك ما هو أسوأ أيضاً، ذلك الذي يسميه أفلاطون الرأي السائد، **الدوكسا**. والواقع أن معايير موزي ذات طبيعة عملية وسلوكية: الرهان هنا ليس على ملاءمة الخطاب للواقع، وإنما على قيمته الوظيفية، واستخدامه الذكي والمناسب.

معيار المنفعة في مواجهة التقليد الطقوسي

في الواقع لا يخدم المعيار الثاني سوى اثنين من الطروحات الموزية: وجود الأرواح والشياطين (وهذا ما سنعود إليه في ما بعد) وعدم وجود القَدَر. في ما يتعلق بالأول، يحمل صدى كونفوشيوسياً، ولكن أهميته لا تكمن في العودة إلى العصور القديمة فحسب، بقدر ما تكمن في استحضار تجربة الملوك الحكماء.

فضلاً عن هذا، فإن موزي يستمد أمثلته من "السلالات الثلاث" على السواء، دون تفضيل الزهو كما هو الحال مع كونفوشيوس، وغالباً ما يضفي عليها مسحة تاريخية، دونما عودة كبيرة إلى مدونات النصوص الشرعية في الموروث الكونفوشيوسي.

يجد هذا المعيار الأول بالذات أسسَه في الأخير الذي يتقدم، في نهاية المطاف، على كل ما عداه، ذلك أن حكمة حكام العصور القديمة نفسها تقاس بقيمة النفع والفائدة التي قدموها للشعب. وخلاصة القول إن معيار المنفعة يتقدم حجة الأقوى، أو مأخوذة من الموروث، ويشكل قطيعة جذرية مع الرؤية الأخلاقية للكونفوشيوسيين، التي أعاد الموزيون النظر فيها بالكامل، وقد تجلت هذه القطيعة بشكل واضح في المناظرة التي تناولت الطقوس المأتمية. من خلال النظرة الطقوسية للبعض، يجد بِرّ الأبناء بذويهم تجسيده الأمثل بالحداد الذي يجب أن يستمر ثلاث سنوات (عملياً خمسة وعشرين شهراً) في حال وفاة أحد الوالدين، ذلك لأنها هي المدة اللازمة لخروج الطفل من حضنهما. في ما اعترض الآخرون في فصل "عن التقليل من الطقوس المأتمية" على هذا إذ رأوا أن فترة حداد طويلة كهذه تؤذي صحة من يلتزم بها، كما أنها، وهذا مهم أيضاً، تلحق الضرر بالاقتصاد العام، لأنها تشل النشاط المنتج وتكلف غالياً. وأخيراً يرى الموزيون أن قواعد الحداد الكونفوشيوسي نسبية، تتغير وفقاً لعادات المكان والزمان، فيما يبقى معيار النفعية ثابتاً وذا قيمة بالمطلق.

وبالاستناد إلى هذا المعيار بالذات، جرت إدانة قوية لكل أشكال الإنفاق التي عُدّت غير مفيدة للشعب: حروب الغزو، النفقات الباذخة والعديمة الفائدة للأرستقراطية الإقطاعية وبلاطات الأمراء. نتعرف هنا إلى المثل الأعلى للبساطة الخاصة بذلك الذي احتل مركزاً مرموقاً في المجتمع بعرق جبينه،

واستمر قريباً من الشعب وآلامه أكثر مما كان عليه كونفوشيوس. في فصل "عن الاقتصاد في النفقات" يتهم موزي معظم الحكام.

بإنهاك الشعب بأعمال السخرة وإثقال كاهله بالضرائب. أعداد كبيرة تموت من البرد والجوع. وفوق هذا كله، يجهز كبار هذا العالم الجيوش لغزو البلدان المجاورة: قد تدوم هذه الحملات أحياناً سنة كاملة، أو عدة أشهر، هذا في حدها الأدنى. طوال هذا الوقت، يبتعد الرجال عن نسائهم، مما يشكل وسيلة أكيدة لخفض عدد السكان. أعداد كبيرة تموت نتيجة ظروف السكن السيئة، وسوء التغذية، والمرض، فيما يقضي آخرون كثر في كمائن، وحرائق، وهجمات على القلاع أو في معارك مواجهة مخطط لها[9].

حتى "الموسيقى" المصاحبة للأبهة الطقوسية، المعتبرة هي أيضاً عديمة الفائدة، لا تروق لناظري موزي الذي ينتقدها في فصل كامل، مما يقدم لنا حواراً ممتعاً (للطرشان):

سؤال "المعلم" موزي لكونفيوشيوسي: لماذا نصنع الموسيقى؟

الجواب: الموسيقى يي (樂 yue) متعة ليه (樂 le) (تكتبان بالصينية بالحروف نفسها).

قال "المعلم" موزي: "أنت لم تجب عن سؤالي. لو سألتك لأي سبب نبني البيوت، وأجبتني: "لنتقي برد الشتاء، وحرارة الصيف، ولنضمن فصل الرجال عن النساء"، عندئذ تكون قد أجبتني عن السبب الذي من أجله نبني البيوت. والواقع أني سألتك لأي سبب نصنع الموسيقى، وأجبتني أن الموسيقى هي للمتعة، وهذا يشبه، إذا ما سألتك "لماذا البيوت؟" أن تجيب: "البيوت من أجل البيوت"[10].

فيما يعزف الكونفوشيوسي على وتر المعنى المزدوج لكلمتي (樂) "موسيقى" و"متعة" (اللتين تكتبا بالشكل عينه) واللتين تقترنان بشكل طبيعي في الجمالية الطقوسية، رأى موزي في هذا حشواً تافهاً، يرجع من دون شك، إلى جهل بمبدأ المتعة. هذه المناظرة حول الموسيقى تظهر بشكل واضح التناقض بين طلب الانسجام، وهو أمر أساسي في المدرسة الكونفوشيوسية، والميزة المطلقة

المعطاة للمبادئ، التي تؤدي صرامتها الى تجريد "الموزي" من أدنى لمعة مرح. والواقع أن النفعية الموزية هي هوس بالوظيفية بحدها الأقصى بحيث ما من تحرك يحدث إلا نحو هدف محدد، وما من عمل له قيمة بحد ذاته وجوهره ليس في ذاتيته.

الحب الكوني في مواجهة الحس الإنساني

مركز الجذب في المنفعية الموزية الذي يدعيه كل عمل أخلاقي يكمن في "الحب الكوني" جيان ايه (Jian'ai 兼愛) . وربما كان من الأفضل التحدث عن "اعتناء بالمماثلة"، لأن فيه من العدل أكثر مما فيه من المشاعر. شكَّل توسيع ابتكار موزي هذا مثالاً لمنطق استدلالي عرف في تاريخ الفكر الصيني:

تحدث "المعلم" موزي على هذا النحو: أن تمارس فضيلة الإنسانية رين (ren) إزاء البشر، يعني هذا تقديم المصلحة العامة، والقضاء على كل ما يلحق الضرر بهذه المصلحة. وبالتالي، ما الذي يلحق الضرر الأكبر بالمصلحة العامة في عالمنا الحالي؟

إنه هجوم "الدول" الكبرى على "الدول" الصغرى، الأسر الكبيرة تزعج الأسر الصغيرة، الأقوياء يسلبون الضعفاء، العدد الكبير يقمع العدد الصغير، المحتالون يستغلون السذج، أصحاب المقامات الرفيعة يعاملون البسطاء باستعلاء: هذا ما يلحق الضرر بالمصلحة العامة. وهناك أيضاً الأمراء بلا رحمة، الرعية بلا استقامة، الآباء بلا طيبة، الأبناء بلا بر: وهذا أيضاً يلحق الضرر بالمصلحة العامة. وهناك أيضاً، احتقار الإنسان الذي نلاحظه عند أناس هذه الأيام، الذين يشهرون أسلحتهم، وسمومهم، والماء والنار، في وجوه بعضهم البعض، ليلحقوا الأذى ببعضهم ويتذابحون: هذا أيضاً يلحق الضرر بالمصلحة العامة.

فلننظر عن أي مبدأ تصدر كل هذه الآلام؟ من أين تأتي؟ هل هي ناجمة عن حب البشر، وعن الاهتمام بمصلحة البشر؟ بكل تأكيد علينا الإجابة بلا، وعلينا أن نقول جازمين إنها ناتجة عن حقد البشر، وعن الرغبة في سلب البشر. ما هي التسمية التي نطلقها على ما يحدث في كل مكان من العالم لجهة كره البشر والسعي إلى سلبهم؟ أهي التماثل جيان (Jian 兼) أو التمايز بي (bie 別)؟ إنه التمايز بكل تأكيد.

ولماذا، إذن، المعاملة بالمثل على أساس التمايز تجلب أعظم الضرر في الكون بأسره؟ ذلك لأن التمايز سلبي. ما هو سلبي بالنسبة للبشر، ينبغي إيجاد وسيلة لتغييره. إذا ما تمسكنا بما هو سلبي بالنسبة للإنسان دون إيجاد وسيلة لتغييره فهو كما لو كنا نطلب النجاة بإضافة النار إلى النار، والماء للماء (في الحرائق والفيضانات): كل مذهب من هذا النوع هو بالضرورة واهن.

ولهذا السبب قال المعلم موزي: فلسنتبدل التمايز بالتماثل. ولكن ما سبب تغيير التمايز إلى تماثل؟ إليك الجواب. إذا ما أعطينا لبلد ما الاعتبار نفسه الذي نخص به بلدنا، فمن ذا الذي يسعى لإعلاء شأن بلده بقتال بلد آخر؟ ذلك أننا نتعامل مع هذا البلد كما نتعامل مع بلدنا. إذا ما نظرنا إلى أسرة ما بالنظرة نفسها التي نخص بها أسرتنا، فمن ذا الذي يسعى لإعلاء شأن أسرته بالإساءة إلى أسرة أخرى؟ ذلك أننا نتعامل مع تلك الأسرة كما نتعامل مع أسرتنا. وبهذه الطريقة، إذا لم تتحارب البلدان والمقاطعات في ما بينها، وإذا لم يرتكب الأفراد والأسر المجازر في ما بينهم، أيكون هذا مضراً بالصالح العام أو مفيداً للصالح العام؟ علينا الجزم بكل تأكيد أن هذا للصالح العام.

وهكذا فإن علينا بالتالي النظر لمعرفة المبدأ الذي يشكل مصدراً لهذه الحسنات كلها. من أين تأتي؟ هل تصدر عن حقد البشر، عن سلب البشر؟ علينا أن نجيب بلا، بكل تأكيد، وأن نقول جازمين إنها ناجمة عن حب البشر، عن الحرص على مصلحة البشر. ما الاسم الذي نطلقه على واقعة أن نحب البشر في كل مكان من العالم، والعمل لمصلحتهم، أنسمي هذا تمايزاً أم تماثلاً؟ إنه التماثل بكل تأكيد. ولماذا تؤدي المعاملة المتبادلة بالمثل إلى خير البشرية جمعاء؟ قال المعلم موزي، لأن التماثل إيجابي(11).

يمكن للكلمات الأولى الواردة في هذا النص الطويل: "ممارسة فضيلة الإنسانية"، يمكن لهذه الكلمات أن تسمح لنا بالاعتقاد أنها مجرد امتداد أو تطبيق "للرين" الكونفوشيوسي. "المعاملة بالمثل"، التي تختصرها عبارة لطالما كررت "عامِلْ الآخرين كما تعامل نفسك" ليست بعيدة عن تذكيرنا بالوداعة الكونفوشيوسية شي (shu)، التي تسمح بالحكم على مشاعر الآخرين من خلال مشاعرنا نحن. ولكن، وبطريقة لافتة، اختار موزي إبراز الاختلاف باختياره لفظة أخرى جيان (jian) (مماثلة الآخرين بالذات) بالتضاد مع بي (bie) (إقامة

التمايزات). والواقع أن هذا الشكل من أشكال التماثل، من أشكال التمهيد، هو أول نقطة افتراق عن الرين الكونفوشيوسي، الذي يهتم، خلافاً لذلك بتمييز درجات تقارب من خلال الدوائر المتراكزة (الأنا، الأسرة، الوطن، الكون). وفي ما يشكل الحدادُ المتدرج وفق درجة القرابة نقطةَ ارتكاز الطقوسية الكونفوشيوسية، فإنه مرفوض بالكامل باعتباره إفراطاً في الذاتية، من قبل موزي الذي رأى أنه يجب التعامل مع جميع البشر على قدم المساواة.

بهذا المعنى، تمثل الموزية ردة فعل على انحراف المشاعر الأخلاقية إزاء الأقرباء – المحاباة، المحسوبية، الدسيسة، التحايل، الرابطات، الفصائل–وهي شوائب شكلت الوجه المظلم للكونفوشيوسية وأرهقت عمل المؤسسات الصينية منذ نشأتها، ومع ذلك فإن ردة الفعل هذه لم تحل دون إثارة سخط الكونفوشيوسيين في القرن الرابع؛ فمينسيوس رأى أن المعادلة التي نادى بها الموزيون لا تتلاءم مع الحب الذي نكنه بشكل طبيعي لذوي القربى، والذي يعتبر الحب البنيوي أول تجلياته. ذهب مينسيوس في اعتراضه إلى حد القول: أنعيش كما الحيوانات![12].

المصلحة العامة

يأخذ موزي على **الرين** الكونفوشيوسي رسوخه في المشاعر، في ما تجد "المعاملة بالمثل" أساسها الموضوعي والعقلاني في المصلحة العامة، التي تشكل تنميتُها، بحسب موزي، الممارسةَ الفعلية للحس الإنساني. وبالتعارض مع التبادلية الذاتية والطقوسية للكونفوشيوسيين، "تظهر فكرة العقد الاجتماعي بين الأمير ورعاياه عند الموزيين وحدهم بأن فلسفتهم الإوالية والغائية للمجتمع المكوّنة كالآلة الهادفة إلى تحقيق خير يشكل نفعاً عميماً للجميع، تقترب من الوضعية القانونية ذات الاستلهام المركنتيلي للمقوننين"[13].

"الحب الكوني" لدى موزي، ليس هو، إذن، "حب الآخرين" الذي تحدث عنه كونفوشيوس. إنه لا يصدر عن المشاعر أو الأحاسيس، وإنما هو أقرب إلى أن يكون انشغالاً موضوعياً وعقلانياً بجميع البشر بوصفه غاية بحد ذاته. وإذا كان موزي يقدم المفهوم الموضوعي والمجرد للنفع العام على ذاتية العاطفة، فلأنه لا يمتلك ثقة الكونفوشيوسيين الراسخة بالطيبة الفطرية للطبيعة البشرية. وهو يرى أن هذه الأخيرة تسعى لتأمين مصلحتها الخاصة لي (利 li) وهي لفظة يستخدمها كونفوشيوس تحديداً بمعنى انتقاصي لنعت الرجل المسكين، وتحيل في "الموزي" إلى معنى الصواب يي (yi 義) وتغدو في هذه الحال السبب الموضوعي للرين، يتوخى هذا كله إيصال الطبيعة البشرية إلى الاقتناع بأن مصلحتها الفردية هي في المصلحة العامة، وأن كل واحد يجد رصيده في الخير العام.

إزاء القناعة الكونفوشيوسية بإمكانية اكتمال الطبيعة البشرية التي ستندفع نحو أطروحة الطيبة الأصيلة التي نادى بها مينسيوس، يقدم "الموزي" نظرة أقرب إلى التشاؤم عن بدايات البشرية، نظرة سوف يشاركه فيها المشرعون، كما سنرى ذلك لاحقاً:

قال المعلم موزي: "الزمن الحالي هو عودة إلى العصور القديمة، المرحلة التي شهدت بالكاد نشأة البشرية، حيث لم يكن هناك سيد ومسود. كان يقال يوم ذاك: "تحت "السماء" لكل واحد مفهومه للعدل". وإذا كان لكل فرد مفهوم فلعشرة أفراد عشرة مفاهيم، وللمئة مئة. وبقدر ما تناسل البشر فإن الأفكار التي تكونت عندهم حول العدل تنوعت بالنسبة نفسها، ذلك لأن كل واحد منهم اعتبر أن مفهومه هو الصحيح، لا مفهوم الآخرين، وهكذا تبادلوا جميعاً تهمة الوقوع في الخطأ".

في الأسرة، الأب، والإبن، وكبار الأبناء وصغارهم تبادلوا الشكوى والاعتراضات. عاشوا جميعاً مشاعر متباعدة، عجزوا عن التوفيق بينها، الى حد أنهم أضاعوا معها فائض طاقتهم، عوض أن يتكاتفوا، وأخفوا التقنيات الجيدة أكثر مما عملوا على تناقلها، وتركوا

الفائض يفسد بدلاً من تقاسمه. عمت الفوضى العالم بأسره إلى حد الوصول إلى ما يشبه الهمجية.

ومن جراء عدم وجود تمايزات بين حكام ورعايا، وبين سادة ومسودين، وكبار وصغار، وعلاقات طقوسية بين الآباء والأبناء، وإخوة كبار وصغار، عمت الفوضى العالم. وبديهي القول: بما أن الناس كانوا بلا قائد أو رئيس يعمل على توحيد مفهوم العدل، عاش العالم في الفوضى. ولهذا السبب، انتهى الأمر باختيار رجل يتمتع بأفضل المزايا، وبأعلى مراتب الحكمة في حسن التقدير، وبذكاء نافذ، لإعلانه "ابناً للسماء"، بحيث يجري الحكم على جميع الأعمال من خلال مفهوم واحد وشامل لمعنى العدل في الكون برمته(14).

"الإمتثال لرؤسائه"

يرى موزي أن الفوضى البدْئية ناجمة عن غياب قاعدة أخلاقية موحدة، وأن مبرر وجود النظام السياسي كامن "في توحيد معنى العدالة في الكون بأسره". نجد هنا الاهتمام بإيجاد معيار عالمي يفترض بالضرورة توحيداً للإرادات والتقويمات الفردية. يبدو "الحب الكوني"، شأنه شأن "الحس الصائب"، مبدأً مطلقاً، في ما يرجع، بحسب كونفوشيوس إلى الحكم الفردي لكل شخص في وضعية معينة. يرى موزي أن هذا المبدأ الأخلاقي الموحد، لا يمكن إلا أن يأتي من فوق، ويجد امتداده المنطقي في "الخضوع أو الامتثال للرؤساء"، وهو تتمة محتملة "لترفيع الأكثر جدارة"، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. إذا كانت حركية الجدارات هذه المنطلقة من القاعدة إلى القمة، تسمح لنا بالاعتقاد بتصور "ديمقراطي" للنظام السياسي، فإن هذا سرعان ما يعوّض بضرورة الامتثال للرؤساء، وهو أمر ينطلق من أعلى إلى أسفل، وهكذا فإن كل طبقة في التراتبية الاجتماعية تتلقى قيمتها ومعايير حكمها من الشريحة الأعلى.

لتجنب الفوضى، يقول موزي، ينبغي على كل شريحة من الشرائح الاجتماعية أن تجد في الشريحة الأرفع "إحساساً بالعدل" يكون بمثابة قاسم مشترك فيه من القوة ما يكفي للتوصل إلى إجماع عام: فيجده الشعب عند

المثقفين، ويجده المثقفون عند الضباط والوزراء، وهلم جرا، وصولاً إلى المرجعية الأخيرة "ابن السماء". وهكذا، فإن موزي لم يخرج على الترسيمة السياسية الاجتماعية التقليدية التي لا تزال ماثلة في الصين الحالية: مفهوم السلطة في نظام قائم على شكل هرم، تعتبر قمته المصدر الوحيد لسلطة تعمل دائماً من أعلى إلى أسفل. تجدر الإشارة أننا نتحدث عن سلطوية، عوض أن تلجأ إلى القوة الفظة، تفضل اللجوء إلى التنظيم الذاتي للمجتمع عن طريق توحيد مصادر القيم والرأي. نحن هنا إزاء موروث ضخم من الفكر السياسي، تشكل الموزية، وبكل تأكيد، أحد مصادره الأساسية.

وبالتالي، ما الذي يحدث عندما نصل إلى قمة الهرم؟ ما الذي يضمن أن "ابن السماء" يمتلك مبدأ الأخلاقية؟ حسناً، "السماء" نفسها الذي هو ابنها [تضمن ذلك]. في تصوره "للسماء" نجد موزي، مرة جديدة، يبتعد عن قانون كونفوشيوسي مؤسس، وفقاً لأصوله الأرستقراطية، على الإحساس بالخجل وليس على الإحساس بالإثم المقترن بالخوف من العقاب. يرى كونفوشيوس أن نعرف ما إذا كانت "السماء" إلهة فردية، وما إذا كانت الأرواح موجودة، هذه مسألة قليلة الأهمية، لأن الأمر يدور أولاً وقبل كل شيء على إحساس الفرد بأنه جدير بنفسه وبالمجتمع البشري. أما موزي، فقد عاود بعث الخوف الديني من العقاب السماوي لفرض التقيد المجرد نوعاً ما "بالحب الكوني"، وضمان حسن تطبيق "الحس الصائب" بوصفه قاسماً مشتركاً كبيراً.

"سماء" موزي

بحكم هذا الواقع، تغدو "السماء" مشخّصة، وتمتلك فكراً ومشيئة، وتمتلك خصوصاً عيوناً نافذة ترى ما في باطن قلوب البشر أينما حاولوا الاختباء. في الفصل المخصص "لمشيئة السماء" (التي حلت محل "أمر السماء" لدى كونفوشيوس)، يُدهَش الموزيون من الموقف المتناقض للكونفوشيوسيين الذين

في الوقت الذي يحرصون فيه على رضا رئيس أسرتهم أو بلدهم لا يبالون "بالسماء" التي ترى كل شيء وتدير كل شيء:

إذن ما الذي ترغب فيه "السماء" أكثر من سواه؟ وما الذي تنفر منه أكثر من سواه؟ ترغب السماء في الحس الصائب وتكره نقيضه. وبالتالي فإنني إذا استطعت دفع الناس إلى الالتزام بالحس الصائب، أكون قد حققت رغبة "السماء"، وإذا ما قمت بما ترغب فيه "السماء" فإن هذه بالمقابل تتصرف وفقاً لرغبتي [...].

يتعامل أولئك الذين يمتثلون لمشيئة "السماء" بالبر في ما بينهم، ويجهد كل فريق منهم في العمل على خدمة الفريق الآخر، وهكذا فإنهم على ثقة بأنهم سيكافأون. بينما أولئك الذين يعاندون مشيئة "السماء" لا يضمر بعضهم إلا الحقد على بعضهم الآخر، يسلبون بعضهم بعضاً، وهكذا فهم على يقين بنيل العقاب [...].

قال المعلم موزي: "إن مشيئة "السماء" بالنسبة لنا هي كما البركار بالنسبة لصانع العربات أو الزاوية القائمة بالنسبة للنجار. يستخدم صانع العربات والنجار البركار والزاوية القائمة لقياس الدوائر والمربعات في كل مكان، قائلين: ما يتلاءم مع القياس حقيقي، وما لا يتلاءم باطل"[15].

لكي تساعد "السماء" في مهمتها لإقامة عدالة الثواب، تمتلك جيشاً من الشياطين والأرواح لمعاقبة الأشرار، وبخاصة لإقناعهم بالتخلي عن السلوك السيء. الدافع إلى هذا، هنا، ليس احترام الذات أو الآخرين، وإنما الأمل بالثواب، أو نقيضه: الخوف من العقاب. وللمفارقة يبدو لنا أن هناك قداسة في الطقوسية الإنسانية لكونفوشيوس أكثر مما في الخوف، دافع فطري للشعور الديني استخدمه موزي لفرض المصلحة العامة، وهو مبدأ عقلاني ونفعي، أكثر من أي شيء آخر.

الموزيون في مواجهة الكونفوشيوسيين

فيما اتجه موزي لاعتبار الثروة والرفاهية المكافأة الآلية للسلوك الحسن، ركز كونفوشيوس بخلاف ذلك على أن رجل الخير، ينبغي عليه ممارسة الرين (ren)

أياً يكن الثمن. لا سيطرة للإنسان إلا على سلوكه، الذي يجب أن يكون إنسانياً إلى أقصى درجة ممكنة؛ وفي ما خلا ذلك، على ماذا يمكن للإنسان الزعم بقدرته على التأثير عليه، إنه عمل "السماء" و"مشيئتها". موقف من هذا النوع لا يمكن إلا أن يبدو قدرياً بنظر الموزيين: إذا كنتُ فقيراً وغير معروف فإن هذا لا يمكن أن يحصل إلا نتيجة لسلوكي:

كيف نعرف أن القدرية هي "صراط" الطغاة؟ في الماضي كان فقراء الناس يتعجلون المأكل والمشرب، ويتكاسلون عن العمل. ولهذا عرفوا الهموم المصاحبة لنقص الملبس والغذاء، والشعور بالجوع والبرد، ذلك لأنهم لم يعرفوا أن يقولوا: "لم أبذل ما يكفي من الجهد، لم أكن على مستوى المهمة الملقاة على عاتقي". عوضاً عن هذا، كانوا يقولون باستسلام: "قدري الذي لا مفر منه أن "أكون فقيراً". لم يضبط الملوك الطغاة في الماضي ملذاتهم الحسية، ولم تَخْلُ قلوبهم عن النوايا الماكرة الكامنة فيها، ولم يصغوا لرأي آبائهم. أدى بهم هذا إلى خسارة بلدانهم والقضاء على حكمهم، لأنهم لم يعرفوا أن يقولوا: "لم أبذل ما يكفي من الجهود، طريقتي في إدارة شؤون الحكم لم تكن جيدة"، بل قالوا باستسلام: "خسارة العرش قدري المحتوم"[16].

تم نقض القدرية الكونفوشيوسية بسبب مظهرها التعطيلي: لا أبذل جهداً لأن النتيجة ستكون هي نفسها على أية حال. ولكن الحقيقة، حتى وإن لم تعلن صراحة، هي أن الموزيين، لا يستطيعون تقبل أخلاقية لا تبرر بشيء إلا بالرهان على الإنسان، وعلى قدرته على الاكتمال. وربما كان هنا سبب الاختلاف الحقيقي بين تيارين متباعدين رغم أصولهما المشتركة. هناك مقطعان كاملان لموزي يشكّلان هجمات منظمة على الكونفوشيوسيين:

يفسدون البشر بطقوسهم وموسيقاهم المعقدة والمزخرفة؛ حدادهم الطويل، وحزنهم المنافق، لا ينطليان إلا على أهالي الموتى. يبشرون بالقدرية والاستغراق في البؤس، فيما هم يُظهرون منتهى الغطرسة. يديرون ظهورهم لما هو أساس، ويتخلون عن مسؤولياتهم، ولا يفرحهم سوى الخمول والغرور. هم على عجلة من أمرهم عندما يتعلق الأمر بالمأكل

والمشرب، ولكنهم لا يبدون الحماس نفسه عندما يتعلق الأمر بالعمل، كما أنهم يفضلون أيضاً خطر الموت من البرد أو الجوع على العمل لمواجهتهما.

يتصرفون كالشحاذين، ويكسبون مؤونتهم من على ظهر الآخرين كما الجرذان، عيونهم ترصد كما الماعز، وينقضون كما الخنازير المخصية. عندما يعاملهم رجالات الخير باستهزاء، يغضبون قائلين: "عصابة سوء! كيف تزعمون القدرة على التعرف إلى كونفوشيوسي جيد؟".

في الربيع كما في الصيف، يستجدون البذار. وما أن توضع المحاصيل في المخازن حتى يتجمعون حول المآتم الكبيرة مصحوبين بذريتهم، متهافتين على ملء كروشهم. وبعد بضعة مآتم، يشعرون بالسعادة. وهكذا يحصلون على الغذاء والمنزلة من عائلات الآخرين وأراضيهم. ما إن تقع وفاة في أسرة غنية حتى يصرخون بحماس: "إنها فرصتنا للفوز بالملبس والمطعم!"(17).

نحس هنا بالكاريكاتورية المسعورة، التي ترجع إلى مرحلة موزية متأخرة، وهي تهدف إلى التشهير بأعضاء المدرسة المنافسة. هل إن موزي هو "المنافس المجهول" لكونفوشيوس(18)؟ ومهما يكن من أمر، فإنه لم يحتل هذه المنزلة على الفور، بل على العكس تماماً: في القرن الرابع، وبعد جيلين، كان موزي أيضاً أبغض الناس على قلب مينسيوس، الذي كانت لديه أسباب وجيهة للخوف من أن يؤدي نفوذه إلى حجب نفوذ "المعلم". والواقع أنه طوال فترة ما قبل الإمبراطورية، كان التعارض القائم بين التعاليم الكونفوشيوسية والتعاليم الموزية هو الغالب على الفكر الصيني. ولكن بدءاً من الإمبراطورية تمت الغلبة لشكل من أشكال الكونفوشيوسية بعد أن هضمت قسماً كبيراً من الطروحات المنافسة، ومنذ ذلك الحين صارت حركة التناوب البارزة مع الطاوية.

هوامش

1 – انظر بشكل خاص: Hsu Cho-yun, *Ancient China in Transition: An Analysis of Social Mobility, 722-222 B.C* (Stanford: Stanford University Press, 1965).

2 – *Les mémoires historiques* لسيما كيان (Sima Qian) (انظر أعلاه الفصل 2، الهامش رقم 2 من هذا الكتاب، المصدر الأساس للمعلومات ترجع إلى القرن الثاني ق. م.، على مجمل التاريخ السابق، ولم يذكر موزي سوى ببضع كلمات في الفصل 74).

3 – من أجل إعادة بناء هذا القسم من **موزي** (الفصل 52 – 67) انظر:

Robin Yates, "*Towards a Reconstruction of the Tactical Chapters of Mo-tzu*," (Thèse de M. A., Berkeley, University of California, 1975).

4 – انظر الفصل 2، الهامش رقم 4 من هذا الكتاب.

5 – *Mozi 9 (Shangxian, zhong)*, p. 29, dans l'édition ZZJC التي ستستخدم هنا،

كما يمكن أيضاً مراجعة الترجمة الكاملة ولكن القديمة، التي قام بها: Alfred Forke, *Me Ti, des Sozialethikers und seiner Schûler philosophische Werke* (Berlin: Mitteilungen des Seminars für Orientalische sprachen, 1922),

والترجمات الجزئية لكل من: Mei Yi-pao, *The Ethical and Political Works of Motse* (Londres: Probsthain, 1929), chaps. 1-39 and 46-50; Burton Watson, *Mo Tzu: Basic Writings* (New York: Columbia University Press, 1963), and Helwing Schmidt-Glintzer, *Mo ti: Solidarität und allgemeine Menschenliebe et Mo ti: Gegen Den Krieg* (Düsseldorf: Diederichs, 1975), chaps. 1-39,

انظر أيضاً دراسة: Ernst Steinfeld, *Die sozialen Lehren der altchinesischen Philosophen Mo-tzu, Meng-tzu und Hsün-tzu* (Berlin: Berlin Akademie, 1971).

6 – يشار إليها بـ **شانغ** (*shang*)، **زهونغ** (*zhong*)، **كزيا** (*xia*)، التي توازي أ، ب، ت.

7 – في ما يتعلق بهذا القسم من **موزي**، انظر أدناه الفصل 5، الهامش رقم 6 من هذا الكتاب.

8 – *Mozi 35 (Feiming, shang)*, p. 164.

9 – *Mozi 20* (*Jieyong, shang*), p. 101.

10 – *Mozi 48 (Gongmeng)*, p. 277.

11 – *Mozi 16 (Jian'ai, xia*), p. 71, traduction Léon Vandermeersch, *La voie royale*, t. II, pp. 512-513.

12 – وحول مينسيوس انظر أدناه الفصل 6 من هذا الكتاب وانظر أيضاً: *Mengzi* III B 9.

13 – Vandermeersch, Ibid., t. II, pp. 506-507.

14 – *Mozi 12, Shangtong, zhong*, p. 47.

15 – *Mozi 26, Tianzhi, shang*, pp. 119-122.

16 – *Mozi 35, Feiming, shang*, p. 167.

17 – *Mozi 39, Feiru, xia*, pp. 180-181.

18 – إشارة إلى عنوان دراسة لـ: Mei Yi-pao, *Motse, the Neglected Rival of Confucius* الواردة ضمن ترجمته الجزئية **للموزي** انظر أعلاه الهامش رقم 5، من هذا الفصل.

القسم الثاني

التبادلات الحرة

في عهد "الممالك المتحاربة"

(القرن الرابع – القرن الثالث ق.م.)

الفصل الرابع

زهانغ زي مصغياً للداو

فيما كانت هناك رؤية أخلاقية تجري في الحدس الكونفوشيوسي الذي كان رهانه على الإنسان حاسماً في تحديد مصير مجمل الفكر الصيني، والذي غدا مع موزي خطاباً عقلانياً يواكب فكراً نفعياً، فتحت طريق ثالثة موازية. نهج يرفض الالتزام الكونفوشيوسي والتنشيط الموزي في آن واحد، وذلك باسم شيء ما أكثر أهمية من الإنسان: "الصراط" بامتياز، الداو (道).

تنطلق أغلبية التيارات الفكرية في عهد "الممالك المتحاربة" (القرن الخامس – القرن الثالث) من ملاحظة أن العالم ليس سوى شقاق وعنف. ولكن، ومنذ البداية، ينطلق التيار المسمى طاوياً في اتجاه مختلف عن الاتجاهات الأخرى، باحثاً عن طرق (داوات) أو عن طرائق إيجابية: دعا الكونفوشيوسيون إلى سيطرة "الرين"، ودعا الموزيون إلى تأمين مصلحة أكبر عدد ممكن، أما المشرعون فدعوا إلى تطبيق القانون نفسه على الجميع، لا أكثر ولا أقل. في المقابل فإن "زهانغ زي" ما أو "لاوزي" ما، لا ينصرف إلى البحث عن أساليب لمعالجة حالة ما، وإنما يكتفيان بمجرد الإصغاء، في وضعية يسمونها "اللاحراك". الإصغاء إلى ماذا؟ إلى موسيقى خفيفة متناغمة تخترق جلبة الصراعات وتنافر النظريات والخطابات: موسيقى "الداو"[1].

جعل التقليد المتبع من زهانغ زي المعلّم الطاوي الثاني بعد لاوزي، إذ اعتبر هذا الأخير معاصراً لكونفوشيوس، ويكون بالتالي قد عاش في ما بين القرنين السادس والخامس. ومع ذلك، فإن قراءة متأنية للنصوص تدفعنا إلى إعادة النظر في ما يقدمه هذا التقليد بحيث يصل الأمر أحياناً إلى قلب هذا الترتيب والقول بأن بداية تأليف "الزهانغ زي" ترجع إلى القرن الرابع، قبل **اللاوزي** الذي يرجع إلى نهاية القرن الرابع وبداية القرن الثالث[2]. من خلال هذه الرؤية، يبدو أن هذه النصوص تمثل مرحلتين مختلفتين من الفكر الفلسفي في ظل "الممالك المتحاربة"، إذ تتمثل النواة الصلبة للزهانغ زي بموجة أولى (مع المناطقة ومينسيوس)، في ما سيمتاز "اللاوزي" بموجة ثانية (مع كزان زي (Xunzi) والمشرعين).

فضلاً عن ذلك، علينا أن نعرف أن الاسمين اللذين يردان دائماً معاً في أيامنا هذه، لم يجر الجمع بينهما قبل العهد الإمبراطوري. ففي بداية عهد الهان وحدها، في القرن الثاني ق. م.، ظهرت التسمية "المدرسة الطاوية داوجيا (daojia 道家) ضمن عملية تصنيف لـ سِتْ مدارس فكرية كبرى في عهد "الممالك المتحاربة" قام بها سيما تان (توفي نحو 110 ق.م.) واعتمدها ابنه الشهير سيما كيان في كتابه **مذكرات تاريخية** شي جي (Chi ji). المدرسة الطاوية، التي تحدث عنها الأب كما الابن، هي في الواقع التيار المعروف باسم هوانغ–لاو (Huang-Lao)، والذي يهتم بشكل خاص بتقنيات واستراتيجيات السلطة، وطلب الخلود، وهي موضوعات حساسة عشية قيام الإمبراطورية، ومركزية في "اللاوزي" كما في "الزهانغ زي"، وهذا، ربما، ما يفسر لنا طبيعة الأولوية التي فرضت نفسها منذ ذلك الحين. تم إدراج الليزي (Liezi) ضمن فئة الداوجيا (daojia) والذي لن نتوقف عنده طويلاً، فالكتاب الذي يحمل اليوم هذا العنوان غاية في التركيب وغالباً ما يُعدُّ مزيفاً، تم تزييفه في القرن الثالث أو

الرابع ب.م.[3] . يعني هذا أن "الطاوية" عمارة بَعْدية، غطت في الواقع حقيقة معقدة، جرى إقحام فكر زهانغ زي إليها بحيث فقد قسماً من فرادته العميقة[4].

الكتاب والشخص

نصاً، يختلف "الزهانغ زي" من حيث الشكل اختلافاً كبيراً عن **اللاوزي**. وفيما يتألف هذا الأخير من أقوال حكمية، موجزة، إيقاعية ومقفاة، فإن "الزهانغ زي" مكتوب بلغة نثرية غزيرة، ذات نوعية أدبية وشعرية كبيرة، بحيث صار نموذجاً يحتذى في تاريخ الأدب الصيني. ومقارنة مع التستر على اسم كاتب "اللاوزي" وغفليته، يبدو "الزهانغ زي" نتاجاً حقيقياً لكاتب يمتاز بأسلوبه الخاص.

ومهما يكن من أمر، علينا أن نميز بين درجات صدقية متباينة في عملية تأليف هذا الكتاب المتنافر. يتعلق الأمر بمختارات، بل بموزاييك من الكتابات المنسوبة إلى "زهانغ زي"، والتي تدعو جميعها إلى حياة منعزلة، غير ملتزمة، ولكنها تصور في الواقع تيارات على شيء من التباين، بدءاً من زمن زهانغ زي نفسه (نهاية القرن الرابع ق. م.) وصولاً إلى عهد الهان (نهاية القرن الثالث ق. م.). شبه جان – فرانسوا بيليتير (Jean-François Billeter) هذا النص بالميدان الروماني، كما يبدو لنا اليوم في تشابكاته المعقدة التي تحمل آثار أزمنة مختلفة، والتي تنطق جميعاً بصوت مختلف، مع أنها تشكل كلاً لا يقبل الجدل[5]. تكمن مهمة العالم البصير، في التعرف، وسط هذه الفوضى، إلى صوت زهانغ زي الخاص. تحتوي الطبعة الحالية التي ترجع إلى القرن الثالث الميلادي على 33 فصلاً: تنسب الفصول "الداخلية"(1 – 7) عادة إلى زهانغ زي نفسه، في ما يعتور الشك صدقية الفصول "الخارجية" (8 – 22)، في حين أن الأحد عشر فصلاً الأخيرة (23 – 33) المسماة "مختلطة" ذات طبيعة أكثر تركيبية.

بخلاف **لاوزي** فإن زهانغ زي، في الأقل، شخص نحن على ثقة أنه وُجِد، وإن كنا لا نعرف عنه سوى القليل[6]. اسمه الشخصي زهو (Zhou) ، وشأنه شأن لاوزي بحسب الأسطورة، ينتمي إلى ثقافة شي (Chu) الجنوبية، الغنية والمرهفة، الواسعة المتخيل، والشديدة الاختلاف عن الثقافة الطقوسية والكونفوشيوسية للسهل الأوسط[7]. وفيما انتشرت هذه في حوض النهر "الأصفر"، احتلت مملكة الشي (Chu) "جنوب" (صين الزهو) حول الحوض الأوسط للنهر "الأزرق". يفترض أن زهانغ زي قد عاش هناك ما بين نهاية القرن الرابع وبداية القرن الثالث أي في نحو 370 – 300 في زمن مينسيوس نفسه. وبعد أن شغل منصباً إدارياً ثانوياً، آثر الابتعاد عن العالم، مقدماً بهذا لشخصه صورة رجل غريب الأطوار (بالمعنى الحرفي للكلمة) بات موضوعاً لعديد النوادر. إليك نادرة معروفة جداً، يدير فيها ظهره حرفياً للمسؤوليات السياسية:

ذات يوم، كان زهانغ زي يصطاد بقصبته على ضفة نهر بي (Pu)، قدم نحوه ضابطان كبيران أرسلهما ملك شي فقالا له: "إن ملكنا راغب في توليك منصباً في "دولته"".

قصبة الصيد في يده، لم يكلف زهانغ زي نفسه عناء الالتفات برأسه، أجابهما: "سمعت من يقول، إن عندكم في شي سلحفاة سحرية، ميتة منذ ثلاثة آلاف سنة، قام الملك بتغطيتها وحفظها في صندوقة مزخرفة يضعها بحرص شديد على هيكل أسلافه. برأيكما، هل كانت هذه السلحفاة تفضل أن تموت لتغدو عظامها موضوعاً لتقديس أبدي؟ أم أنها كانت تفضل البقاء حية تجرّ ذنبها في الوحل؟

– كانت تفضل البقاء حية تسحب ذنبها في الوحل، أجاب الضابطان بصوت واحد.

– انصرفا! خلص زهانغ زي إلى القول: وأنا أيضاً أفضل البقاء هنا أجر ذيلي في الوحل"[8].

نسبية اللغة

مع زهانغ زي افتتحت مرحلة جديدة من مراحل التفكير الصيني تتمحور حول المسألة الكبرى للعلاقة بين الإنسان والسماء (أو الداو). وبهذا الصدد يلتقي "الزهانغ زي" مع "اللاوزي" بالحدس البدئي: الداو، المسار الطبيعي والتلقائي للأشياء والمنطلق على سجيته. ولكن الإنسان هو المخلوق الوحيد القادر على عدم مجاراته بمحض إرادته، وأن يفرض عليه فعله وقوله. الشرط الأول لطلب الداو هو التنبه واليقظة، بحيث يمكن سماع الموسيقى الخفيفة المنبعثة من الأصل، والتي لم تنقطع أبداً رغم الصخب المشوش من كل اسم ونوع: تنشّط، وعي القيام بدور محدد في الكون، وبشكل أعم ثقة تتدرج في الخطاب، عقبة رئيسة في مسيرة الداو، وذلك لسبب بسيط، لأنها ليست طبيعية.

بالنسبة لزهانغ زي هناك "الداو"، أي الحقيقة بكليتها، وهناك "الداوات"، أي قطع جزئية ومنتمية لهذه الحقيقة. يلاحظ أن الكلمة الصينية تشتمل على هذه المعاني كلها: إنها تعني "الصراط"، كما تعني الطرق بمعنى المناهج، التقنيات أو المقاربات الخاصة بهذا التيار أو ذاك، وبمعناها اللفظي، تعني أيضاً "تكلم" أو "قال". بالنسبة للحقيقة الأصلية والكاملة التي هي الداو (Dao) فإن الداوات (Les dao) ليست سوى الأجزاء البشرية والاجتماعية التي ترد في الخطاب: تقطيع: هنا يكمن المعنى الأول لكلمة بيان (bian) المكتوبة بشكل لامبالٍ تقريباً في اللغة الصينية مع جذر الكلام، أو الشفرة، الذي صادفناه عند موزي، ويدل على النشاط المفضل "للمحاججين" المعاصرين لزهانغ زي(9).

كان هذا، من جهته، يستعمل الوسائل جميعها، ويلجأ إلى الأساليب كلها، للسخرية من المنطق الاستدلالي وبيان بطلانه. غالباً ما تشير الكلمات في "الزهانغ زي" إلى معانٍ مغايرة، بل وأحياناً مناقضة لمعانيها التي في اللغة: أعلى درجات التهكم! يبدو أن زهانغ زي هو واحد من المفكرين الصينيين

القلائل الذين أدركوا أن الفكاهة أكثر فعالية وأشد مضاء وإيذاء من خطاب مسهب. يعشق الحوار المتسلسل، أو الطرفة الغريبة التي تنتهي بلمسة "لغو" تتوخى إحداث هزة، بل وحتى قفزة في حقيقة مغايرة للمنطق المألوف – وهي طريقة ستعتمدها في ما بعد بوذية شان (Chan). يعشق زهانغ زي، وبشكل خاص، أن يضع أفكاره الخاصة على لسان كونفوشيوس مستخدماً إياه بشكل معكوس. هناك طريقة أخرى قوامها الشروع في نقاش شبه منطقي يتمتع بكل مظاهر العقلانية ولكنه يفضي إلى هذيان مطبق:

كان زهانغ زي وهوي زي (Huizi) يتنزهان فوق السد القائم على نهر هاو: "انظر إلى هذه الأسماك كيف تثب وتمرح على هواها! إنها متعة السمك الحقيقية!".

هوي زي: "إنك لست سمكة، فكيف عرفت أن هذه هي متعة السمك؟".

زهانغ زي: "وأنت لست أنا، فكيف عرفت أنني لا أعرف ما هي متعة السمك؟".

هوي زي: "أنا لست أنت، وبالتالي فمن المؤكد أنني لا أعرف ما في ذاتك. ولكن من المؤكد أيضاً أنك لست سمكة، فبديهي إذن ألا تعرف ما هي متعة السمك!".

زهانغ زي: "لنعد إلى نقطة الانطلاق، إذا أردت ذلك. لقد سألتني كيف عرفت ما هي متعة السمك: وهذا يعني أن مجرد إلقائك علي هذا السؤال يشير إلى أنك تعرف أنني أعرف. حسناً إذن، أنا أعرف ذلك، وأنا واقف هنا على ضفة النهر!"[10].

مفارقات هوي شي

يظهر لنا هذا الحوار الريفي زهانغ زي ومعلمه وصديقه "هوي زي" أو "هوي شي" (نحو 380 – 305). ومع ذلك فإن للرجلين موقفين، متعارضين في ما يتعلق باللغة: فبينما لا يدع زهانغ زي فرصة إلا ويهاجمها باعتبارها شديدة القصور لاعتبارها وسيلة يمكن الركون إليها، يجهد هوي شي ليجعل منها وسيلة مثالية. وهو بهذا يمثل تياراً اكتسب أهمية طوال مرحلة "الممالك المتحاربة" ممثلاً "بالمحاججين" أو "المناطقة". وبانتظار العودة إلى ذلك بشكل أوسع، نجد

من المناسب الإحاطة بشخصية "هوي شي" الفلسفية من خلال هذه النزهة على ضفة النهر من أجل فهم أفضل لشخصية زهانغ زي[11]. وبالاستناد إلى الفصل الأخير من "زهانغ زي" تملأ مؤلفات شي "خمس عربات"، ولكن، ولسوء الحظ، لم يبق منها سوى سلسلة من عشر قضايا:

1 – ليس "للكبير – الأعظم" خارج: يُسمّى "الواحد – الكبير"، وليس "للصغير جداً" داخل، يسمى "الواحد – الصغير".

2 – لا يمكن لما لا سماكة له أن يتراكم، ومع ذلك فقياسه ألف فرسخ.

3 – لا تقل السماء انخفاضاً عن الأرض، وللجبال مستوى السبخات نفسه.

4 – الشمس هي في الهاجرة والمغرب في آن، كائن يعيش ويموت في آن واحد.

5 – يختلف التشابه الكبير عن التشابه الصغير: هذا ما نسميه اختلافاً صغيراً: إن العشرة آلاف كائن هي في آن متشابهة في كل نقطة، وهي في كل نقطة مختلفة: هذا ما نسميه اختلافاً كبيراً.

6 – "الجنوب" بلا حدود، مع أن له حداً.

7 – أذهب اليوم إلى "يي" (في أقصى الجنوب) مع أنني وصلتها البارحة.

8 – يمكن فصل حلقات اليشم الملتصقة إحداها بالأخرى.

9 – أعرف مركز الكون: إنه في شمال "يان" (في أقصى الشمال) وفي جنوب "يي" (في أقصى الجنوب).

10 – فليتسع حبك ليشمل عشرة آلاف كائن، فالسماء – الأرض ليستا سوى واحد[12].

يمكن تصنيف هذه المفارقات ضمن موضوعات أساسية ثلاثة: يغلب عليها موضوع نسبية المكان كما يبدو: تميل كل واحدة من المقولات1، و2، و3، و6، و8، و9، لتبيان أن كل قياس كمّي، وكل تمييز حيزي ذو طبيعة وهمية، لا صفة حقيقية له. يأتي بعد ذلك موضوع نسبية الزمان الظاهرة في المقولتين 4 و7: تمايزات الزمان، شأنها شأن تمايزات المكان، هي في الواقع أمور اصطنعها الإنسان، وهي لا تمتلك أي وجود حقيقي بحد ذاتها. وأخيراً ذهب "هوي شي" إلى ما هو أبعد من ذلك، بتبيانه نسبية مفاهيم الائتلاف

والاختلاف. يميل العقل البشري إلى تجميع كل ما يبدو له متشابهاً، وتمييز كل ما يبدو له "مختلفاً". ولكن لا يمكن اعتماد هذين المفهومين معيارين، لأنهما بحد ذاتهما نسبيان، كما ورد في المقولة 5 التي تجد نتيجتها ومغزاها في المقولة النهائية: "السماء – الأرض ليستا سوى واحد".

الطائر العملاق والضفدعة

تجنح مفارقات "هوي شي" نحو الانتقاص من التمايزات، وبخاصة المكانية – الزمانية منها، وذلك بتبيان أنها تفضي، جميعها، إلى التناقض: وبالتالي لم يبق هناك من مرجعية يمكن الركون إليها سوى اللغة. ولكن انطلاقاً من مثل هذه التناقضات لم يبق سوى خطوة لإزاحة نسبية الخطاب نفسه الذي يرجع دوره التحليلي إلى إقامة التمايزات تحديداً. خطوة لم يقدم عليها "هوي شي"، بقي دونها: عندما شجب نسبية التمايزات والتسميات، كان هدفه الوصول إلى لغة وخطاب أكثر صرامة ليس إلاّ. أما زهانغ زي، فقد أقدم على ذلك بشكل يزيد على مجرد الاستخفاف، ولم يتردد في نزع الثقة عن اللغة بشكل تام، ومن خلالها عن المنطق الاستدلالي:

لا يمكن للضفدعة القابعة في عمق البئر أن تتكلم عن المحيط، طالما هي مقيمة في جحرها. الحشرة التي لا تعيش سوى صيف واحد، لا يمكنها التحدث عن الجليد، طالما هي لا تحيا سوى فصل واحد. المثقف المحدود، لا يمكنه الكلام على "الداو" طالما هو أسير ما تعلمه[13].

وهنا لا يكتفي زهانغ زي بالهزء من نسبية كل شيء: إنه يشير إلى أن "الداو" يفتح تصوراً مختلفاً جذرياً، لا مجال لقياسه بالمقارنة مع تصورنا المألوف والعادي لما هو حقيقي. بالذات يبدأ الفصل الأول في "الزهانغ زي" بدهشة كبيرة عن سمكة عملاقة تحولت إلى طائر كبير يحلق فوق البحور.

كانت هناك سمكة اسمها كين، تعيش في محيط "الشمال"، لا أحد يعرف كم من آلاف الفراسخ يبلغ طولها. تحولت إلى طائر اسمه بينغ. لا أحد يعرف كم من آلاف الفراسخ يبلغ طوله عندما بدأ الطيران، نشر جناحيه كما غيوم السماء [...].

سخر منه السماني: " إلى أين يذهب هكذا؟ أنا في قفزتين وثلاث وثبات أكون في الفضاء، وبعد بضع خطوات أعاود النزول مصفقاً بجناحي وسط القصب.

أعلى من ذلك لا أطير، ولكن ذلك الطائر إلى أين يفكر في الذهاب؟"[14]

لاقياسية المسافة التي تفصل بين الطائر العملاق والسماني تتيح لنا أن ندرك إلى أي حد يتوقف ما نسميه "معرفة" على الرؤية النسبية والمحدودة التي نكون فيها. وإليك كيف توصل زهانغ زي إلى تأويل مفارقات هوي شي على طريقته:

في الكون، ما من شيء أكبر من الرأس الدقيق لشعرة خريف، وجبل "تاي" صغير. لا أحد يهرم أكثر من طفل ولد ميتاً، وبينغ زو (Peng zu) (ميتوشالح الصيني) مات شاباً. السماء – الأرض ولدت معي، العشرة آلاف كائن وأنا، لسنا سوى واحد.

الآن، وبما أننا لسنا سوى واحد، هل بمقدوري أن أقول شيئاً؟ والآن عندما قلت إننا لسنا سوى واحد، هل باستطاعتي القول أنني لم أقل شيئاً؟ الواحد وما قلته يشكلان اثنين، واثنان وواحد يشكلان ثلاثة. وانطلاقاً من هذا فإن أبرع الرياضيين لا يصل إلى نهاية حساباته، فكم بالحري الإنسان العادي! وهكذا، إذا استطعنا الانتقال من لا شيء إلى شيء ما، وصلنا إلى ثلاثة، فما الذي يحدث إذا انتقلنا من شيء ما إلى شيء آخر مختلف؟ الأفضل من ذلك أيضاً عدم الانتقال من لا شيء إلى شيء، والتأكيد "هو ذاك"، وهو أساس كل ما تبقى يفقد مبرر وجوده[15].

لم تعد القضية المشكو منها هنا، بطريقة تهكمية، لم تعد مسألة استخدام اللغة حسب، وإنما اللغة نفسها. اللغة التي تدعي لنفسها أنها "ركيزة كل ما تبقى" هل من مبرر لوجودها؟ ألها سبب، أصلاً؟ وبكل بساطة، أهي محقة؟ إذا كان التفكير في اللغة هو القاسم المشترك بين جميع التيارات الفكرية "للممالك المتحاربة"، فما من أحد كان أبعد ما يكون من زهانغ زي عن الإقدام على

الهدم المنظم للوسيلة الوحيدة التي يمتلكها العقل البشري. وفعلاً كانت هي المستهدفة في عملية إعادة النظر في اللغة بوصفها ركيزة علاقتنا بالعالم.

رأى زهانغ زي أن اللغة عاجزة عن قول أي شيء لنا عن الطبيعة الحقيقية للأشياء بحكم كونها ليست هي من تضع لا الأسماء التي نطلقها على الأشياء وحسب، وإنما وفي الوقت نفسه الأشياء بالذات. فعندما تضع اللغة وفي الوقت نفسه "الأسماء" مينغ (ming 名) و"الحقائق" شي (shi 實) فإنها ليست في الواقع سوى تقطيع مصطنع وعشوائي للحقيقة في إدعاء عقيم بأنها تقيمها، هذا إن لم تكن وسيلة للمعرفة، أو على الأقل امتلاكاً للحقيقة، يتجلى بشكل صارخ في تأكيدات من طراز: "إنه كذلك" شي (shi 是) أو "إنه ليس كذلك" فيه (fei 非).

"إنه كذلك" "إنه ليس كذلك"

إن زبدة التفكير الفلسفي لزهانغ زي حول نسبية اللغة والمنطق الاستدلالي يقع في الفصل الثاني حيث يسمعنا صوته من دون أي تشويش، ويعطينا انطباعاً أننا نسمعه يفكر بصوت عالٍ. عنوان هذا الفصل كي وو لون (Qi wu lun 齊物論) والذي يمكن ترجمته تقريباً "في الوضع المستوي الذي يجعل جميع الأشياء متعادلة"[16] والذي يوضحه المقطع الآتي:

بلغت حكمة القدماء القمم أحياناً. أية قمم؟ أولئك الذين اعتقدوا أنهم لم يروا أبداً أشياء متمايزة، هم الذين بلغوا الحكمة الأعلى والأكمل، والتي لا يمكن إضافة شيء إليها. يأتي بعدهم أولئك الذين اعتقدوا بوجود أشياء، ولكنهم لم يحاولوا أبداً رسم حدود بينها. وأخيراً يأتي أولئك الذين أقاموا حدوداً، ولكنهم لم يحاولوا قط إقامة تعارضات بين "الأمر كذلك" و"الأمر ليس كذلك". إذ عندما يجري تقديم مثل هذه التعارضات يحتجب "الداو". [...] والواقع أنه ليس في الداو أبداً أية بداية للحدود، كما أنه ليست في اللغة أية بداية للثبات. ما إن نقول "الأمر كذلك"، حتى نضع حداً: يمين ويسار، تحليلات وأحكام، تقطيعات فين (fen 分)، تمايزات بيان (bian 辨) مناظرات وسجالات...[17].

لا يتحدث زهانغ زي عن الخطاب بعبارات مطلقة ("صواب"/ "خطأ") وإنما بعبارات "الأمر كذلك" "الأمر ليس كذلك". وبالتالي ما الذي يسمح بالتقرير بأن شيئاً ما "هو كذلك" أو لا؟ يرى زهانغ زي أن كل ما يقدمه تأكيد من هذا النوع يفتح المجال أمام رؤية خاصة بالمتكلم، ولا قيمة لها إلا بالنسبة له، وضمن هذه الرؤية وحدها. بهذا المعنى، فإن مواجهة "الأمر كذلك" لمتكلم معين مع "الأمر كذلك" لمتكلم آخر، غير ذات قيمة، لأنه ما من أرضية مشتركة للتقويم بين رؤيتين ذاتيتين خالصتين. هذه هي على وجه التخصيص الصورة التي يقدمها زهانغ زي للمماحكة بيان (bian 辯) والتي غلبت على مختلف التيارات الفكرية في زمنه، والتي اكتفى بردها الواحدة تلو الأخرى:

لنفترض أننا بدأنا بالمحاججة، أنت وأنا، وأنك تفوقت عليّ، وليس أنا من تفوق عليك، أيعني هذا وبشكل نهائي أنك مصيب وأني مخطئ؟ وإذا ما كانت الغلبة لي عليك، ولم تكن لك عليّ، فهل هذا يعني أنني أنا المحق وأنت المخطئ؟ أم أن لدى كل منا بعض الخطأ وبعض الصواب؟ أم أن هناك صوابين أو خطأين؟ وإذا كنا عاجزين عن الترجيح بين آرائنا، فإن الآخرين سيكونون أكثر عرضة للتشوش. ومن هو الحكم إذن؟ إذا كان أحدهم على اتفاق معك، فكيف يمكن، بحكم هذا الواقع بالذات، أن يَصْلُح حَكَماً؟ وإذا كان موافقاً لي، فكيف يمكن، بحكم هذا بالذات، أن يَصلح حَكَماً؟ وإذا لم يكن لا من رأيي ولا من رأيك، فكيف يمكنه التحكيم؟ وإذا كان متفقاً معي ومعك، هل يعود التحكيم ممكناً؟ وهكذا إذا لم يكن شخص، لا أنا ولا أنت ولا الشخص الثالث، غير قادر على الفصل بيننا، هل علينا اللجوء إلى شخص آخر[18]؟

كيف نعرف؟

إذا كان زهانغ زي يهاجم صلاحية اللغة، فهذا ليس على أنها تقدم لنا تصوراً خاطئاً للواقع: فالذي يشكك فيه زهانغ زي ليس سوى قدرة اللغة على إحاطة ما بالواقع، أي المعرفة:

يجب أن يكون هناك ما تعتمد عليه المعرفة كي تكون صائبة دانغ (當 dang) والواقع، أن ما تعتمد عليه ليس ثابتاً تماماً[19].

كشف شاد هانسين (Chad Hansen) أن فعل "عرف" زهي (知Zhi) في الصينية القديمة يتضمن بنسبة أقل مفهوم مضمون مصيب أو مخطئ، بل يتضمن بالأحرى مفهوم القدرة على القيام بما هو مناسب تحديداً أو لا[20]. "أن نعرف" هي الأولى "أن نعرف كيف" من أن "نعرف بأن". ليس السؤال المثار هو "ما الذي يمكننا معرفته؟" وإنما "كيف نعرف؟"، "ما مدى صلاحية معرفتنا؟" قدرتنا المزعومة على المعرفة هي في صميم حوار بين شخصين، يسعى أحدهما، دون جدوى، لإرغام الآخر على التسليم بأنه يعرف شيئاً ما:

- هل تعرف ما الذي يمكن أن يلقى إجماعاً على اعتباره حقيقياً في الأشياء؟
- وكيف لي أن أعرف؟
- هل يعني هذا أنك تعرف أنك لا تعرف؟
- أنى لي معرفة ذلك؟
- حسناً، هل يعني هذا أن لا شيء لا يعرف لا شيئ؟
- كيف لي أن أعرف هذا؟ أو، بالأحرى، دعني أحاول قول هذا: كيف لي أن أعرف أن ما أسميه "معرفة" ليس سوى "جهل"؟ وكيف لي أن أعرف أن ما أدعوه "جهلاً" ليس "معرفة"[21].

والعجوز الطيب كونفوشيوس، الذي يشار إليه بأنه ظن "معرفة" شيء ما: ألم يقل لتلميذه زيلي: "أتريد أن أعلمك ما هي المعرفة؟ هي أن نعرف عندما نعرف، وأن نعرف أننا لا نعرف عندما لا نعرف، هذه هي المعرفة"[22]. يقدم لنا "الزهانغ زي" محاكاة ساخرة ماكرة لمقاطع مشهورة في كتاب **المحاورات** والتي فيها تباهى كونفوشيوس في الأربعين بأنه "تجاوز مرحلة الشك"، وفي الخمسين بأنه "عرف أمر السماء"، وفي الستين بأنه امتلك "أذناً مضبوطة تماماً":

في الستين، كل ما فعله كونفوشيوس، أنه غيّر رأيه ستين مرة. وفي كل مرة يبدأ بالقول "الأمر كذلك"، ينتهي إلى القول "الأمر ليس كذلك". لا أعرف شيئاً بعد يمكنني تأكيده الآن، ولكن ليس عليّ نفيه تسعاً وخمسين مرة[23].

نسيان الخطاب

في خضم القرنين الرابع والثالث، اللذين احتدمت فيهما المناقشات بين الكونفوشيوسيين والموزيين والسفسطائيين، وجد زهانغ زي أن ما من سبب يضطره للحكم بصوابية فريق وخطأ آخر. وهذا قاده إلى إثارة السؤال: هل أن العقل على صواب؟ وبخاصة هل بإمكانه الإدعاء فعلاً بالإمساك بمجال ما، والتشبث بشيء، بل أيمكن التمسك به هو بالذات؟ لا يمكن للعقل التحليلي أن يعمل إلا بالاستناد إلى مبدأ الطرف الثالث المستبعد: هذا الشيء "هو ذاك" أو لا. وهكذا فإن زهانغ زي يرى أنه من الخطأ الزعم بتأكيد شيء ما، إذ من الممكن بعد ذلك تأكيد ثبوت نقيضه.

ويجري تسخيف أولئك الذين يدعون معرفة أو إثبات أي شيء مهما يكن، فجميع جهابذة الفكر، الذين اعتقدوا جميعاً ومن دون استثناء أن بإمكانهم تقديم "داو" إيجابي. ويتصور زهانغ زي البديل، الذي يمثل الفريق الذي لا ينحاز إلى أي فريق، الذي لا يؤكد على يقينية أي شيء. إذا ما بدا أن تناقضاً ما أمر مستحيل، لم يبق أمامنا سوى حلّه. في مقطع معروف تماماً، مكتوب بطريقة حلزونية، بيّن زهانغ زي أنه انطلاقاً من الخطاب يمكن التراجع إلى اللانهاية، وصولاً إلى الإحساس بشكل من أشكال الدوار:

هناك البدء

وهناك الذي لم يبدأ بعد باتخاذ بداية له

وهناك أيضاً ما لم يبدأ بعد بالبدء باتخاذ بداية له

هناك ما هو هناك "يو" (有) وهناك ما ليس هناك "وي" (無)

وهناك أيضاً ما الذي لم يبدأ بعد بامتلاك ما ليس هناك

وهكذا فإن هناك ما ليس هناك!

ولكن حتى الآن لا نعرف ما هناك وما ليس هناك في حقيقة ما هناك وما ليس هناك. والحال أنه سبق لي أن قلت شيئاً ما، ولكني لا أعرف أيضاً إذا كان ما قلته يقول شيئاً ما، أو أنه في الواقع لا يقول شيئاً(24).

معانياً من دوار بهذا الحجم، ومسكوناً بمثل هذا الشعور بالعبثية، ألا يحق له رفض اللغة جملة وتفصيلاً؟ إذا كان زهانغ زي أشار بمتعة إلى المزايا الهدامة الذاتية للغة، فهل أقدم على ذلك بهدف إنكارها بالكامل، أم لشيء آخر؟ يرتسم في بعض الفصول "الخارجية" و"المختلطة" من الزهانغ زي اتجاهان. الأول، وهو يتجلى بشكل أساسي في الفصل 22، الذي نلاحظ فيه شغفاً بتهديم اللغة، مخصصاً النصيب الأكبر للعبث. هناك اتجاه آخر، ظاهر في الفصلين 17 و25، يبدو أن له الغلبة في فكر زهانغ زي: يمكن "أن ننسى" اللغة لصالح شيء آخر، هناك شيء ما وراء اللغة.

ضمن هذا التصور، يبدو العاقل ذلك الذي لا يقع في شرك اللغة، أو يسمح لها باستلابه والخضوع لمزاعمها بالقدرة على "طرح شيء ما"، وبالتالي على استخدام مرجعية مطلقة. وحتى وإن لم يتم التعاطي مع اللغة بجدية، إلا أنه يجب استخدامها بمعرفة دقيقة للوقائع، بمعنى أنها تستخلق عالماً مصطنع الحدود والتحديد. تبقى إمكانية التلاعب بها عن طريق ابتكار لغة جديدة، لغة لا تبقى مجرد أداة للنقاش وللتمييز ما بين "إنه كذلك" و"إنه ليس كذلك". وحده الحكيم، يستطيع معرفة الحقيقة في أصالتها، إذ إن منظور "الداو" لا يغيب عن ناظريه أبداً – وفي ما وراء اللغة – لا يغيب المعنى:

يعتقد البشر الساعون في طلب "الداو" أنهم سيجدونه في ما هو مكتوب. غير أن قيمة ما هو مكتوب لا تزيد على قيمة الكلام. بالطبع للكلام قيمة، ولكن هذه القيمة تكمن في المعنى. ولكن المعنى يحيل إلى شيء ما، غير أن هذا الشيء لا يمكن التواصل معه

بالكلمات. ومع ذلك، فمن أجل هذا الشيء يعطي البشر أهمية للكلمات ويتناقلون الكتب. يطيب للبشر إعطاء ثمن لهذا كله، ولكني أرى أن هذا لا يستحقه، ذلك أن الذي يدفعون ثمنه ليس هو الأكثر قيمة[25].

ويخلص زهانغ زي إلى القول: "من يعرف لا يتكلم، ومن يتكلم لا يعرف"، وهذه مفارقة نجدها في مستهل "اللاوزي" 56، وتعبر عن حلم، هو التوصل إلى تجاوز الخطاب:

علّة وجود الشبكة هي السمكة، ما إن تصاد السمكة حتى تُنسى الشبكة.

علّة وجود الفخ هو الأرنب، ما إن يقع الأرنب في الفخ حتى ينسى الفخ.

علّة وجود الكلمات هو المعنى، ما إن يفهم المعنى حتى تنسى الكلمات. أين أجد من يعرف أن ينسى الكلمات لأقول له كلمتين؟[26].

يمكن للخطاب أن يغطي بعض الميادين، وأن يقود إلى نقطة معينة، لا مجال بعدها سوى للوقوع في النسيان من أجل الذوبان في نظام آخر.

منذ أن وجدت الأشياء، أمكن للخطاب أن يفرغ منها، وللمعرفة أن تستعرضها، وهذا أقصى ما في عالم الأشياء. أما الذي يتأمل "الداو"، فإنه لا يتبعها إلى النقطة التي تتلاشى فيها، ولا يرتقي إلى النقطة التي تبلغ فيها مصدرها: هذه النقطة هي النقطة التي يتوقف فيها النقاش[27].

مِثْلُ سمكة في الداو

قال كونفوشيوس: "تعيش الأسماك مع بعضها في الماء، ويعيش الرجال مع بعضهم في "الداو". بالنسبة للكائنات التي تتطور في الماء، يكفي حفر بركة ليجدوا فيها مادة وجودهم. أما بالنسبة لأولئك الذين يعيشون في "الداو" فيكفيهم التعطل عن العمل لتتابع حياتهم مجراها. وهذا ما يجعلني أقول إن الأسماك تسهو عن بعضها بعضاً في الأنهار والبحيرات، والبشر يسهون عن بعضهم بعضاً في فن التروج بِ "الداو""[28].

الاستعارة المائية من دون شك – وهذا ما أدركه المفكرون الصينيون بشتى مشاربهم – هي الأكثر قدرة في عملية استحضار "الداو": يتخذ الماء مجرى

طبيعياً ينسجم مع التعرجات بدلاً من محاولة تغييرها، فيما لا يتوقف الإنسان عن مقاومته وإقامة سد في طريقه: بواسطة المؤسسات، واللغة، وبكل ما يشكل تكريساً للقوانين، وفرض أطر دائمة:

تأمل كونفوشيوس شلالات لوليانغ. يسقط الماء من على ارتفاع ثلاثمئة قدم وينحدر بعد ذلك مزيداً على أربعين فرسخاً. لا تستطيع السلحفاة أو التمساح السباحة فيه، ومع ذلك رأى كونفوشيوس رجلاً يسبح في ذلك المكان فظن أنه إنسان بائس يريد الموت، وأمر أحد أتباعه بالسير نحو الضفة للعمل على إنقاذه. ولكن على مسافة بضع مئات من الخطوات خرج الرجل من الماء، مطلقاً شعره للريح، وأخذ يتنزه على الضفة وهو يغني.

لحق به كونفوشيوس وقال له: "لقد حسبت أنك شيطان، ولكنك عن قرب تبدو لي إنساناً من لحم وعظم. هل لي أن اسألك ماذا إن كنت تتمتع بـ "داو" يمكّنك من السباحة في هذا المكان؟

- "كلا، أجاب الرجل، لا أملك شيئاً. لقد انطلقت من المعطى الأصلي غو (故 gu)، وعملت على تنمية طبيعتي كزنغ (性Xing) والتحقت بالقدَر مينغ (命 ming) أغوص مع الماء المتساقط، وأظهر مع الماء المتراجع، أنا هو "داو" الماء، لا أسعى أبداً إلى فرض نفسي، وبهذا استطعت العوم".

عندئذ سأله كونفوشيوس: "ماذا تقصد بقولك: "الانطلاق من المعطى الأصلي، تنمية طبيعتك، والالتحاق بالقدَر"؟".

أجابه الرجل: "لقد ولدت في هذه التلال، وأنا أشعر فيها أنني في منزلي: هذا هو المعطى. كبرت في الماء وأشعر فيها أنني في بيئتي: وهذه هي طبيعتي. الأمر على هذا المنوال، دون أن أعرف لماذا: هذا هو القدر"(29).

اليد والعقل

للدخول في تيار "الداو"، فإن زهانغ زي - شأنه شأن السابح يتخلى عن "التصميم على التعلم"، وهذه نقطة الانطلاق في المشروع الكونفوشيوسي، ليهتم بالجانب "المهاري" و"الحركة" الغريزية ولو اكتسبها الحرفي. إدراك "الداو" تجربة لا يمكن التعبير عنها أو نقلها بواسطة الكلمات. وبينما لا يستطيع العقل معرفة

شيء على سبيل اليقين، فإن اليد تعرف ما الذي تفعله بطريقة لا يرقى إليها الشك، إنها تعرف أن تعمل ما تعجز اللغة عن قوله. ولكن مهارة اليد هذه ليست هي بالذات سوى استعارة للدلالة على نمط معين من المعرفة الأثيرة عند المفكرين الصينيين: معرفة غير ناجمة عن اكتساب مضمون، ولكنها اكتساب آلية تَعَلّمٍ كما الحال مع المهنة التي لا تكتسب في يوم واحد، وإنما "تدخل" بطريقة غير مرئية. نجد استعارة الحرفة ماثلة وموسعة في عديد الطُرف. واحدة من أشهر هذه الطرف هي بالتأكيد تلك المتعلقة بالطباخ دينغ في الفصل الثالث المعنون "عن الطريقة الأساسية في إغناء المبدأ الحيوي":

قطّع الطباخ دينغ ثوراً للأمير وينهوي (Wenhui). ضرب القائمة، دفع الكتف، ضبط الرجل، فَسَخ الركبة، نسمع سحقُ عظام الحيوان في كل ناحية، ودخل النصل في اللحم، كل شيء يسير بطريقة منتظمة، تارة على رقص "غابة التوت" وطوراً على إيقاع جنغ شو[30].

عبّر الأمير وينهوي عن إعجابه: "برافو! هل يعقل أن تجري الأمور على هذا المستوى من التقنية!".

وضع الطباخ جنغ سكينه وأجاب: "إن أكثر ما يبحث عنه خادمك هو "الداو"، مخلفاً وراءه التقنية المجردة".

"بدأت أول الأمر في تقطيع الثيران، لم أكن أرى حولي سوى الثيران بحجومها. بعد ثلاث سنوات لم أعد أرى الثور بحجمه. الآن، لم أعد أراه بعيني ولكني أدركه بعقلي شين (shen 神). في المكان الذي تقف فيه المعرفة الحسية تنطلق رغبة الفكر دون قيود".

"تتبع سكيني الخطوط الموصلة الطبيعية لي (Li 理)[31] فتعبر، الفجوات، وتنساب مع التجاويف الأساسية، تتبع الطريق الواجب اتباعه، لا تلمس أبداً الرباطات المفصلية والأوتار، وبنسبة أقل العظام.

الطبّاخ الجيّد يستبدل سكينه مرة كل عام، لأنه يقطع؛ الطباخ الوسط يغيرها مرة كل شهر، لأنه يحطم. سكين خادمك هذا عمرها تسع عشرة سنة، جزرت آلاف الثيران، ولكن شفرتها لا تزال كما لو أنها جديدة، بالكاد غادرت المسن. انظر إلى هذا المفصل: إن فيه فجوة، وشفرة السكين غير سميكة. وإذا ما قطعت في فجوة بواسطة شيء غير سميك،

باستطاعتك أن تنقل الشفرة كما يطيب لك، وبهامش من الحرية أيضاً! ولهذا فإن سكيني يبدو، رغم مرور تسع عشرة سنة، كما لو أنه جديد بالكاد غادر المسن.

"بعد هذا، في كل مرة أصل فيها إلى مفصل معقد أرى أولاً" أين تكمن الصعوبة، وأُعِدّ نفسي جيداً. أثبت نظري، تتباطأ حركاتي: وبالكاد أرى حركة النصل، وبضربة واحدة أقطع العقدة فتسقط كما لو أنها مدرة تراب. وأنا، أبقى والسكين في يدي، انظر حولي، مسروراً، ثم أقوم بغسله ووضعه في مكانه".

خلص الأمير وينهوي إلى القول: "ممتاز! بعد سماعي ما قاله الطباخ دينغ، صرت أعرف كيف أغذّي المبدأ الحيوي!" [32].

نجد في هذا المقطع المشهور وصفاً "لظاهراتية الحيوية" الحقيقية[33]. المسألة معروضة هنا بمهارة محددة بدقة، وليس بحالة مبهمة وتلقائية ساذجة. نجد هنا فكرة ملازمة في الصين لكل ممارسة جسدية أو فكرية: إنها الغونغ فو (gong fu 功夫). هذه اللفظة، التي صارت شعبية – وان بمعنى على شيء من الاختزال – من خلال النوع السينمائي الكونغ–فو (Kung-fu)، والتي تعني الوقت والطاقة الواجب تخصيصهما لممارسة معينة بهدف بلوغ مستوى محدد – وهي فكرة تقترب بشيء من التبصر من مفهوم "التدريب" بالمعنى الرياضي للكلمة، العزيز على قلب ميشال سير (Michel Serres). يتعلق الأمر، إذن، بتعلم مهارة لا تكتسب بالكلمات:

ذات يوم، وفي ما كان الدوق هوان (Huan) منصرفاً إلى القراءة في القاعة، ونجار العربات "بيان" يعمل على نجارة دولاب في أسفل الدرجات، وضع هذا الأخير مقصه ومطرقته جانباً، صعد الدرجات، وسأل الدوق: "هل لي أن اسألك عما يتحدث الكتاب الذي تقرأه؟".

جواب الدوق: "إنها أقوال الحكماء.

– هل هؤلاء الحكماء أحياء؟

– كلا، لقد ماتوا منذ زمن طويل.

- إذن، خلص النجار إلى القول: إن ما تقرأ ليس سوى فضلات القدماء!".

صرخ الدوق هوان قائلاً: "كيف يجرؤ نجار على التطاول على ما أقرأ؟ إذا أحسنت الدفاع عن نفسك، فلا بأس، وإلا فالموت لك!".

عندئذ قال النجار بيان: "يرى خادمك الأشياء من خلال تجربته المتواضعة. لصنع دولاب، الضربة الخفيفة لا تقص، والضربة القوية جداً تنزلق عن الخشب، لا إفراط في القوة ولا في اللين: الضربة باليد وردة الفعل في العقل. إن في داخل هذا مهارة تعجز الكلمات عن تجسيدها. لم أستطع تعليمها لابني، كما أنه لم يستطع تعلمها مني، وهكذا رغم أني في السبعين لا أزال أعمل في صنع العجلات. لقد أخذ القدماء بموتهم، أخذوا معهم كل ما لم يستطيعوا نقله، وبالتالي فإن ما تقرأه ليس سوى فضلات القدماء!" [34].

تحدث نجار العربات عن تجربة مشابهة لتجربة الطباخ دينغ: عندما يصل إلى عقدة حساسة يوقف حركته، يركز انتباهه إلى أن يغدو كل شيء واضحاً بالنسبة إليه، ويقطع بضربة واحدة. في تلك اللحظة، هناك تماه تام بين اليد والعقل، تلازم بين يقينية الأولى ووضوح الثاني الذي لا يمر بواسطة الفكر. لفظة **شين** (shen 神) التي تعني في الأصل الإلهي أو الفكري، تأتي كما لفظة **لينغ** (ling 靈) ("الخارق"، "السحري")، التي غالباً ما تقترن معها لاستحضار العقل المنهمك بالحياة، والتلقائية، والطبيعية، والذي يتحرك دون أية عقبة التي يمكن أن تمثل كل جهد تفكيري، أو أية صياغة مفهومية وابتداع. ومع ذلك فإن حركية **الشين** (shen) ليست حركة لاواعية، أو حركة اللاوعي، وإنما هي حركة نسيان الوعي. وهذا أمر لا يوصف بالكلمات: يمكن استحضاره بواسطة التمامية الخاطفة للحركة وحسب، التي بفعل الممارسة والتنقية لم تعد واعية. وإذ ذاك يغدو العقل "مرتاحاً بالكامل، ويستمر كذلك إلى الحد الذي ينسى فيه ارتياحه لراحته" [35].

العفوي كما لو أنـه في مرآة

تبرز حكاية الطباخ دينغ، كما حكاية نجار العربات بيان موضوعاً مركزياً في الفكر الطاوي: العفوي (من اللاتينية Sponte sua التي تترجم بشكل جيد زيران (ziran)، والمعنى الحرفي "من تلقاء الذات"). هذه العفوية أو التلقائية، بعيداً عن أن تشيد بشكل من أشكال الحرية على الطريقة الرومانطيقية، إنها بخلاف ذلك أقرب إلى التماهي مع "المحتوم" بي ديه يي (bu de yi 不得已) مع "الطريق الضروري" الذي سلكه سكين الطباخ، أو هي "القدر" الذي تحدث عنه السابح. وفيما تقدر الرومانطيقية غزارة العاطفة العفوية، و"صرخة القلب"، ولو تشوية تحوير الواقع من خلال الذاتية، يصرّ زهانغ زي، على النقيض. موضحاً "أنْ لا مكان للذاتية" في العفوية القائمة على الانسجام مع الأشياء وذلك على غرار السابح الذي "تبع داو الماء دون أي مسعى منه لفرض ذاته".

نصل إلى العفوي، كما علمنا الطباخ دينغ، عن طريق التركيز المكثف على حالة محددة، تتطلب أقصى درجات الوعي ونفاذ البصيرة، متجاوزين الاتجاه الاعتيادي للتصنيف وإصدار الحكم. وبالتالي فما من عمل "من تلقاء الذات، هكذا" إلا بشرط "عدم إضافة أي شيء للحياة" وتطابقه تماماً مع الحالة أو عكسه لها كما هي تحديداً على طريقة المرآة التي تعكس الأشياء كما هي دون أية عاطفة. "وضوح" رؤية الحكيم و"نفاذ بصيرته" هما كما المرآة، استعارة لطالما تكررت في **الزهانغ زي**:

الرجل المتكمل يجعل من قلبه مرآة. لا يتعلق بالأشياء، كما أنه لا يستبقها أيضاً، يكتفي بالاستجابة لها دون أن يحاول الإمساك بها. وبهذا يستطيع السيطرة عليها دون أن يتأثر هو بالذات[36].

علق المفكر الصيني المعاصر تانغ جونيي (Tang Junyi) على هذا المقطع بما يلي: "غالباً، نعرف الأشياء من خلال المفاهيم والأسماء. عندما تنطبق هذه

الأخيرة على الأشياء موضع اهتمامنا، نستبقها. وفي هذه الحال، لا يبقى العقل محض متلق. الطريقة الوحيدة لعلاج هذا النمط المألوف من التفكير هو في تجاوز مفاهيمنا ومسمياتنا المعتادة وفي الخلاص منها بهدف إحداث فراغ في عقولنا. وإذ ذاك يغدو العقل متلقياً محضاً، ويصبح جاهزاً لاستقبال الأشياء تماماً، ويبدو كل شيء هكذا شفافاً. وعندئذٍ يحدث الإشراق ونسيان الذات"[37].

وهكذا فإن الحكيم هو الذي "لم تشيّئه الأشياء، وبات قادراً على معاملة الأشياء كأشياء"[38]:

عندما يبلغ "القديس" السكينة فإنه لا يصلها لأنه يراها حسنة، ذلك أن السكينة تتأتى أي واحد من العشرة آلاف كائن يقدر على تعكير قلبه. عندما يكون الماء هادئاً، نرى فيه بوضوح تام أصغر شعرة لحية أو رمش ساكنةً تماماً، يتوازن شاقول النجار، ويتخذه أفضل الحرفيين معياراً. إذا كان الماء نفسه صافياً، عندما يكون هادئاً، فما بالك بسكينة طمأنينة الفكر الجوهري جينغ شين (jingshen 精神)، قلب القديس، انعكاس السماء – أرض، مرآة العشرة آلاف كائن![39].

في ذاته، ما من نقطة ثابتة.

الأشياء، باتخاذها شكلاً، تتجلى من تلقاء ذاتها.

في الحركة هو كما الماء.

في السكينة كما المرآة.

في الجواب، كما الصدى[40].

حلم أم حقيقة

مر فكر زهانغ زي في مرحلتين: بدأ بهجوم عنيف على العقل والخطاب مبيناً أن جميع المبادئ المفترض أن تقوم عليها المعرفة والفعل هي نفسها من دون أسس. وما إن فرغ من هدم كل شيء، حتى أثيرت مسألة معرفة ما الذي تبقّى: لا شيء سوى الطبيعي والعفوي، أي ما هو "من تلقاء نفسه هكذا"،

ويكفي عكسه كما هو، كما المرآة. أكثر من كون زهانغ زي لاعقلانياً، فهو مناهض للعقلانية. إنه لا يتعامل مع الحقيقة بوصفها محض إنتاج للخيال، مكتفياً بالتشكيك بقدرة العقل التحليلي على أن يبيّن لنا ما هو العالم، وأن علينا التسليم، دون مناقشة، بأنه لا مفر لنا من قبوله كما هو. يبدو هذا الفارق الدقيق في الحلم المشهور لزهانغ زي – الفراشة:

ذات يوم، أبصر زهانغ زهو في منامه أنه فراشة: كان مرتاحاً تماماً لكونه فراشة؛ يا لها من حرية! يا لها من حياة كما يهوى! نسي أنه "زهو". فجأة، استيقظ ليجد نفسه مذهولاً في إهاب "زهو". بات لا يعرف ما إذا كان "زهو" هو الذي حلم بأنه فراشة، أو ما إذا كانت الفراشة هي التي حلمت بأنها "زهو". ولكن ما بين "زهو" والفراشة لا بد من وجود تمييز: وهنا يكمن ما يسمى تحول الكائنات[41].

الحكمة هنا ليس في أن نقول: ما أهمية الأشياء لأن كل شيء هو حلم "وليس" حقيقة. المسألة بالنسبة لزهانغ زي، هي، تحديداً، عدم وجود وسيلة لمعرفة ما إذا كان المتكلم هو في حالة يقظة "أو" حلم، تماماً كما أنه لا توجد وسيلة لنعرف أن ما نظن أننا نعرفه هو معرفة "أو" جهل:

نحلم أننا نقيم احتفالاً، يبزغ الفجر، نبكي. في المساء ننتحب، صباح اليوم التالي نذهب إلى الصيد. عندما نحلم لا نعرف أننا في حلم. نفسر، في أثناء حلمنا، حلماً آخر، ولا نعرف أننا كنا نحلم إلا بعد أن نستيقظ، وعند اليقظة الكبرى وحدها ندرك أن المسألة كانت مسألة حلم كبير. الحمقى وحدهم هم الذين يعتقدون أنهم يقظون، بل هم مقتنعون تماماً بهذا. أمراء، رعاة، يجمعهم هذا اليقين! كونفوشيوس وأنت لستما سوى حالمين، وأنا من يقول إنك تحلم، أنا أيضاً في حلم[42].

هذا النص التأملي الرائع يذكّرنا ولا شك بنص لا يقل جمالاً لباسكال:

أليس ممكناً أن يكون هذا النصف من الحياة هو نفسه مجرد حلم طُعّمتْ عليه سائر الأحلام، نستيقظ منه بالموت؟ [...] ومن ذا الذي يعرف أن هذا النصف الآخر من الحياة الذي نظن أننا سنستفيق فيه، ليس سوى نوم آخر مختلف عن الأول[43]؟

"إنسان" أم "سماء"

التأمل في التمايز القائم، على نسبيته، بين حال اليقظة وحال الحلم، يجب رده إلى تأمل في التمايز، هو الآخر نسبي بحسب زهانغ زي، بين ما يصدر عن "الإنسان وما يصدر عن "السماء" (أو عن "الداو"). تمييز تقليدي في الفكر الصيني، وبخاصة في التيار الكونفوشيوسي، الذي توجد فيه حدود واضحة بين مجال "الإنسان" من جهة – أي الحقل الذي يمكنه الزعم بقدرته على العمل في داخله – وبين ما يتجاوز هذا الحقل حيث لا يمتلك الإنسان أي تأثير، من جهة ثانية، أي "السماء":

ما الذي يصدر عن "السماء"؟ وما الذي يصدر عن "الإنسان"؟ الجواب: أن امتلاك الثيران والخيول قوائم أربعاً هو من فعل "السماء". لجم رؤوس الخيول، وثقب أشداق الثيران هو من فعل الإنسان(44).

ينكر زهانغ زي هذا التمييز كما فعل مع ما سبق: كيف نعرف ما الذي فينا يصدر عن الإنسان أو يصدر عن السماء؟ تماماً، كما أنني لا أستطيع الجزم بأن ما أفعله، أقوم به في اليقظة أو أنه مجرد حلم أراه، فإنه يستحيل عليّ التيقن ما إذا كنت أنا الباعث لأفعالي، أو أن "السماء" هي التي تعمل من خلالي.

والواقع، أنه في كل مرة يكون فيها عملي إرادياً، وفي كل مرة يهدف إلى "فرض ذاتي" خلافاً للمجرى الطبيعي للأشياء، يكون صادراً عن "الإنسان"، أو عمّا يسميه الطاويون ويه (wei 為) أي التصرف – الجائر للطبيعة. وفي حال العكس، عندما يتماشى العمل مع اتجاه الأشياء، ويستسلم للتيار، مثل السابح الذي "تبع داو" الماء دون أن يحاول فرض نفسه"، فإنه يصدر عن الطبيعي (أي يُصدر عن "السماء" أو "الداو")، أو حتى عن الـ وي وو 無為 wei (wu) أي اللاتصرف، أو على الأصح التصرف – الذي – يماشي الطبيعة، والذي لا

يفرض أي عائق. كل ما في الإنسان، أي ما يريده، ويحلل، يبنيه ويقيم من تمايزات (باختصار، كل ما يدخل في تحديد الأنا) لا يمثّل سوى الجزء الخارجي من كينونته. ولا يجد الإنسان جوهره – الذي ليس هو إلا حصة "السماء" – إلا عندما يتخلى عنها:

أن نعرف ما يصدر عن فعل "السماء" وما يصدر عن فعل "الإنسان"، هذه هي المعرفة الأسمى. الذي يعرف فعل السماء يعيش حياة "السماء". الذي يعرف فعل "الإنسان" يستخدم ما يعرفه بفكره لإغناء ما لا يعرفه فكره. الوصول إلى نهاية السنوات الممنوحة من السماء دون أن نُقتَلع في منتصف الطريق، يعني هذا بلوغَ تمام المعرفة[45].

قال زهانغ زي: "معرفة "الداو" ميسورة؛ ما ليس سهلاً، هو الامتناع عن الحديث عنه. معرفته وعدم الحديث عنه، هما الوسيلة لبلوغ "السماء"، معرفته والحديث عنه هما السبيل للوصول إلى "الإنسان". اتكل القدماء على "السماء"، ورذلوا "الإنسان""[46].

الحل الأمثل هو أن يتخلص الإنسان، ليس من طبيعته البشرية الخالصة وحدها كزنغ (xing 性)، التي يرجعها الفكر الكونفوشيوسي إلى "السماء"، والتي يراها زهانغ زي بخلاف ذلك السد الذي يمنع الطبيعة الحقيقية للإنسان من الانسياب من مصدرها السماوي، وإنما بالتخلص أيضاً من "سماته الجوهرية" كينغ (qing 情) التي تعني الانفعالات والمشاعر:

قال هوي زي (هوي شي) ذات يوم مخاطباً زهانغ زي: "هل يمكن إنسان ألا يتحلى بالمزايا البشرية؟".

أجابه زهانغ زي: "بالطبع".

هوي زي: "إذا لم يملك إنسان ما تلك المزايا، فما الذي يسمح لنا بتسميته "إنساناً""؟

زهانغ زي: "لقد منحه "الداو" هيئته، و"السماء" شكله، وتالياً كيف يمكن ألا نسميه "إنساناً""؟

هوي زي: "ولكن بما أننا نسميه "إنساناً" كيف بمقدورنا أن نجرده مما يميزه؟".

زهانغ زي: "القدرة على التأكيد "الأمر كذلك" و"الأمر ليس كذلك"، هذا ما أراه ميزة ما هو إنساني. بالنسبة لي، أن تكون محروماً من ذلك، لا يعني أن تتأثر داخلياً بما ترغب فيه أو تنفر منه، وإنما أن تعتمد قاعدة تتبع فيها المسار الطبيعي، دون أي زعم بتقديم شيء ما للحياة".

هوي زي: "وإذا لم يقدم الإنسان شيئاً للحياة، كيف يمكنه أن يكون أكثر من وجود ليس إلاّ؟".

زهانغ زي: "لقد أعطاه "الداو" هيئته، و"السماء" شكله، ويكفيه ألا يدع ما يرغب فيه وما ينفر منه يفسد سريرته.

والأولى أن تنظر إلى نفسك:

دائماً تشتت قوتك الفكرية

دائماً تبدد طاقتك الجوهرية

دائماً تثرثر مستنداً إلى شجرة

إلى أن تتلاشى قربها

الجسد الذي وهبته إياك "السماء"

تستخدمه لمناقشة ما هو "القاسي" وما هو "الأبيض""(47).

الإنسان الحقيقي

فيما يدعى الإنسان الكونفوشيوسي لتمجيد إنسانيته، يحضه زهانغ زي، بخلافه، للذوبان في "الداو":

الإنسان الاستثنائي ليس استثنائياً إلا في نظر البشر، ولكنه على مستوى واحد مع "السماء". ألم يقل الناس: "إن الإنسان المسكين في نظر السماء هو رجل الخير في نظر البشر وإن رجل الخير في نظر البشر، هو رجل مسكين في نظر السماء" (48)؟

يرتسم في الزهانغ زي مكوّن مهم من مكوّنات التقليد الطاوي اللاحق: صورة "القديس" "الإنسان الحقيقي" زهين رين (zhen ren 真人)، ذلك الذي "يبقى واحداً" بحيث لم يعد يوجد في داخله حتى حد فاصل بين "السماء"

و"الإنسان"[49]. بحسب إيزابيل روبينيه (Isabelle Robinet)، "على الأسئلة التي يثيرها زهانغ زي، ويدعها معلقة على مستوى الخطاب وتكوين المفاهيم، يشكل "القديس" الجواب الوحيد الذي يقع إلى مستوى آخر. [...] إنه بمنأى عن كل هَمّ أخلاقي، سياسي او اجتماعي، عن كل قلق ميتافيزيقي، عن كل طلب للفعالية، عن كل صراع داخلي أو خارجي، عن كل نقص أو طلب، إنه حر التفكير، ويعيش بانسجام تام مع ذاته ومع كل شيء. وهكذا فهو يتمتع بتمامية كاملة أو نزاهة كوان: (quan 全) تمنحه قوة كبيرة وتتخذ بعداً كونياً"[50].

وُصفت قوة "القديس" مرات عديدة بأنها ثابتة ولا تقهر لأنها هي قوة "الداو" بالذات، أو "فضيلة" ديه (de 德):

من يملك القوة الأسمى، لا تحرقه النار، ولا يغرقه الماء، لا يؤذيه الحار ولا البارد، ولا تمزقه الطيور والحيوانات المفترسة. لا لأنه لا يبالي بها، ولكن لأنه مقتدر في الأمان كما في الخطر، ولأنه مطمئن البال في الضراء كما في السراء، وبصير في إقدامه وإحجامه، وما من شيء يمكن أن يثيره. ألم يقولوا: "السماء" في الداخل، "الإنسان" في الخارج"؟ أما القوة، فإنها وقف على "السماء"[51].

الإنسان التام يرجع للإلهي. فيه حرارة تلهب المستنقعات الكبيرة التي لا تشتعل، وبرودة تجمد النهر "الأصفر" ونهر "الهان" الذي لن يعبر، وفيه رشقات من الرعد تحطم الجبال، وأعاصير تعصف داخل المحيط الذي لن يخاف. رجل كهذا يعلو الغيوم والضباب، يمتطي الشمس والقمر، ويمضي بعيداً في ما وراء "البحور – الأربعة". وإذا لم يكن يعبأ بالحياة والموت نفسيهما، فما بالك بسفاسف الأمور التي هي مكسب وخسارة[52]!

بهذه "القوة الروحية الآلهية" شين (Shen 神) يتمكن الرجل الحقيقي من الذوبان في "الداو"، وهذه تجربة توصف بأنها "رحلة الروح" شين يو (shenyou 神遊)، وبأنها سمو صوفي أو نشوة، تدع الجسد "ككومة تراب" أو "خشبة ميتة" وتترك القلب "كرماد هامد"[53].

حفظ الطاقة الجوهرية

القوى التي يستمدها "القديس" من قوة (الداو) ذات طبيعة روحانية، حتى وإن مورست في العالم المادي: إنها زبدة الـ كي (qi 氣) الذي هو طاقة حيوية ودفق روحي في آن. الجسد بوصفه الـ "كي" في أكثر حالاته كثافة وتراصاً، عليه، ليستطيع الحلول في "الداو"، أن يبلغ أقصى درجات النقاء الممكنة، كي يبلغ رقة ولطافة حالته "الجوهرية" جينغ (jing 精) أي حالته الروحية شين (shen 神). اللفظة المركبة جينغ شين (jingshen 精) التي تعبر عن مفهوم الروح في اللغة الحديثة، تدل على الـ "كي" بأكثر ما يتميز به من دقة وقداسة رغم كونه ملموساً بشكل تام.

هذا الترهيف الضروري، ليس للجسد المادي وحده، بثقله ونقص حركيته، وإنما أيضاً للذات المفرطة التشوش بحيث تستطيع الدخول في سلاسة "الداو"، هذا الترهيف يمكن الوصول إليه من خلال ممارسات مادية ملموسة جداً، تتدرج تحت التسمية النوعية "العمل على الـ كي" كي غونغ (qigong 氣功) التي ليست سوى شكل من أشكال الـ غونغ فو (gongfu 功夫) الذي سبقت الإشارة إليه[54]: التحكم بالتنفس، الرياضة، التأمل "قابع في النسيان" زو وانغ (zuowang 坐忘)، النظام الجنسي... إلخ. يؤثر "الزهانغ زي" التسمية الأكثر شاعرية "صيام القلب" كزين زهيه (xin zhai 心 齋) الوارد في حوار يظهر فيه كونفوشيوس مع تلميذه المفضل يان هوي:

أجاب كونفوشيوس "هوي" الذي ناشد "المعلم" أن يخبره عن ماهية صيام القلب: "ركز انتباهك. وعوض أن تسمع بأذنك، اسمع بقلبك. وبدل أن تسمع بقلبك، اسمع بواسطة الـ كي (qi). يتوقف المسموع عند الأذن، يسمع القلب ما يروق له. الـ "كي" هي الفراغ الذي يستقبل كل شيء. والحال، أن "الداو" وحده يراكم الفراغ. هذا الفراغ هو صيام القلب"[55].

هناك مقطع مشهور في فصل "خارجي" من "الزهانغ زي" يلمح إلى ممارسات تنفسية ورياضية تمثل بشكل مسبق تمارين تيه جي كان (taijiquan 太極拳).

اشهق وتنفس، ازفر وتنفس، الفظ الهواء المستعمل، وتنشق الهواء النقي، تمطى على طريقة الدب أو الطائر الذي يفرد جناحيه، هدف هذا كله إطالة أمد الحياة. هذا ما يجب أن يتقيد به التابع الذي يسعى إلى حفظ الطاقة والإفادة منها، الإنسان الذي يرغب في تقوية جسده، أو ذلك الذي يتوخى أن يعيش أكثر مما عاش بنغ زو (Peng zu)[56].

الذوبان في "الداو" بالنسبة لزهانغ زي ليس انغماراً بسيطاً في "الكل الكبير"، ولا يمكن بلوغه إلا من خلال ممارسة طويلة ومنتظمة من التنقية والتطهر لا تفضي إلى الفناء في كلية غير مميّزة، وإنما على أخذ الأشياء كما المرآة، لا للإمساك بها، وإنما للانفصال عنها".

الانفصال الأسمى

لا ينكر زهانغ زي علاقة الإنسان بالعالم. "القديس" هو بكل بساطة ذاك الذي ينجح في الحفاظ على هذه العلاقة دون أن يسمح "للأشياء أن تشيئه": وهنا مجمل الاختلاف مع الرؤية البونية التي تلجأ مع ذلك إلى صورة المرآة نفسها. يرى زهانغ زي أن الأمر يتوقف على التحرر، على إفراغ الذات من العالم، لا بهدف إنكاره لعدم ثباته، وهذه معزوفة بوذية بامتياز. بل بخلاف ذلك، بذوبانه في "الداو"، يجد الإنسان مركزه، ويصبح بمنأى عن التأثر بما يعدّه العقل البشري عادة مصدراً للألم: الانحطاط، المرض، الموت. عند زهانغ زي، كما في مجمل فكر العصور القديمة، لم يتم التطرق بشكل مباشر لمسألتي الألم والموت، وذلك لأنه لم يجر التعاطي معهما بوصفهما شراً مطلقاً، وإنما بكونهما يشكلان جزءاً من عملية طبيعية:

ليس للداء بداية ولا نهاية. تعرف الكائنات حياة وموتاً دون أن تصل أبداً إلى تمامها. ممتلئة حيناً، وفارغة حيناً آخر، لا تستقر الكائنات في أشكالها الثابتة: لا يمكن الاحتفاظ بالسنين ولا إيقاف حركة الزمن. انحدار ونمو، امتلاء وفراغ، لا ينتهي شيء إلا ليبدأ من جديد[57].

ولنستعد تعابير إيزابيل روبينيه: " لأن الزمن والعالم لدى الطاويين موجودات دورية، يسمحان، بالبدء من جديد، بالبعث، إنهما زمن وعالم لتحولات سرمدية. الخصوصية، المعلن عنها بالفم الملآن، لهذا الزمن الدائري، هي كونه قابلاً للانعكاس، إنه بخلاف الزمن العادي للبشر الذي لا رجعة فيه ويتجه نحو نهاية هي الموت، هذا ما يقوله الطاويون"[58]. ضمن هذا التصور، حتى الأشياء الأكثر مأساوية بالنسبة للكائن البشري، موته هو بالذات وتحلله، لا يبدو له مرعباً إذا لم ير فيه سوى مرحلة من المراحل المتعددة لتحولات "الداو". وبمثابة دليل على هذا الموقف، الذي يبدو في الظاهر استفزازياً ومعادياً بقوة للطقوس، الذي وقفه زهانغ زي عند وفاة زوجته إذ قال:

عندما توفيت زوجة زهانغ زي، جاء هوي زي لتعزيته. وجد زهانغ زي مقرفصاً، مباعداً بين ركبتيه، منهمكاً بالنقر على إناء وهو يغني.

قال له هوي زي: "عندما نعيش مع إنسان، ونربي أطفالاً، ونشيخ معه، فإن عدم البكاء على موته زيادة في المصاب، وما معنى هذا النقر على الإناء المصحوب بالغناء!"

أجابه زهانغ زي: "أنت واهم، كيف لي ألا أشعر بوقع الفاجعة لدى رحيلها؟ رحتُ عندها أعود إلى أصلها: كان هناك زمن لم تكن فيه حياة. ليس لم تكن هناك حياة وحسب، وإنما كان هناك زمن لم يكن فيه شكل. ليس لم يكن فيه شكل وحسب، وإنما كان هناك زمن لم يكن فيه كي (qi). اختلطت جميعاً في اللاشكل، تحوّلَتْ إلى شيء ما، وهكذا وُجِدَ الـ كي(qi)، تحول شيء ما داخل هذا الـ "كي"، فظهرت الأشكال، تحول شيء ما داخل هذه الأشكال، فظهرت الحياة. والحال الآن أن ظهر تحول جديد، فمضت إلى الموت، ورافقت هكذا حركة الفصول الأربعة الربيع والصيف والخريف والشتاء. عندما تمددت لتنام في المنزل

الأكبر، لم أتمالك نفسي عن بكائها، ولكن خطرت ببالي فكرة تقول لي إنني لا أفهم شيئاً عن المصير، وهكذا توقفت عن البكاء"[59].

عندما يتوقف الإنسان عن الكد والإرادة وفرض أطر تفكيره ونمط سلوكه على الأشياء، وعندما يكتفي بالإصغاء إلى الأشياء وعكسها كما هي، باختصار عندما يفلت، ما الذي يبقى له كنمط وجود أساسي؟ الولادة، النمو، الانحطاط والموت: تطورات تلقائية، طبيعية، تقررها "السماء". هذا هو "قدرنا السماوي"، ومع ذلك، فإن تقبله هو الأمر الأكثر صعوبة، لأننا نريد دائماً أن نقرر وأن نختار؛ طريقتنا وعلة وجودنا هي في أن نريد ونشاء.

ولهذا السبب يقترح علينا زهانغ زي الانتقال إلى مستوى آخر مختلف، إذ يفتح لنا فجأة تصوراً للهاوية بحيث نرى دفعةً واحدة - فيما يمكن أن نعدّه بمثابة إشراق - اللانهاية، وما لا يمكن سبر أغواره من "الداو"، الذي يمتص الروح كما الدوامة في انكفاء لا قعر له. إلى جانب جاذبية الاستسلام للدوار، لا يستطيع العقل الامتناع عن إثارة السؤال الأخير المتعلق بمسألة وجود "خالق" زاو وو زهيه (zaowuzhe) الذي أثير مرات عدة في **الزهانغ زي** ولكنه بقي معلقاً:

هل تدور السماء؟ هل الأرض ثابتة؟

الشمس والقمر، هل يتنازعان مكانيهما؟

من الذي يحكم هذا كله؟ من الذي ينسّقه؟

من الذي دون أن يحرك ساكناً، يمدها بالدفع والحركة؟

أنفكر بباعث أو محرّك لهذه المسيرة التي لا تتوقف؟ أيمكن التخيّل أن هذا كله يتحرك ويدور على ذاته دون أن يتمكن من التوقف[60]؟

هوامش

1 – تجدر الإشارة إلى أن "الداو" غالباً ما يُرمز إليه في الأدب الطاوي بالموسيقى. من خلال تنافر الأصوات في "الداوات" يطمح الزهانغ زي (Zhuangzi) لبلوغ الانسجام الأول للداو كما في الفصل 33: "تعدد الداوات والتقنيات يمزق وحدة العالم".

2 – خلافاً للعرف المتبع، في اختيارنا لتقديم الزهانغ زي قبل **اللاوزي**، إننا نتبع عالم، الصينيات المشهور البريطاني (Angus C. Graham) رغم الحذر الذي أبداه عندما قال: "لأن الفصول الداخلية" في الزهانغ زي لا تحمل أية إشارة واضحة إلى معرفة **اللاوزي**، يمكن إدراج هذا من دون أية عقبة بعد الزهانغ زي رغم عدم وجود أي دليل إيجابي عنه يثبت تأخره انظر:

Angus Charles Graham, *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle Illinois: Open Court, 1989), pp. 217-218.

3 – انظر مع ذلك الترجمة الجيدة التي قام بها: Angus C. Graham, *The Book of Lieh-tzu* (Londres: John Murray, 1961).

4 – انظر: Isabelle Robinet, *Histoire du taoïsme des origines au XIV siècle* (Paris: Cerf, 1999); Herrlee G. Greel, *What is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History* (Chicaco: University of Chicaco Press, 1970); Holmes Welch, *Taoism: The Parting of the Way* (Boston: Beacon Press, 1957), ed. révisée 1965, and Nathan Sivin, "On the Word "Taoist" as a Source of Perplexity: with Special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China," *History of Religions,* vol. 17, no. 3-4 (1978), pp. 303-330,

انظر أيضاً قائمة الدراسات الطاوية المثبتة في المقال الهام المصحوب بفهرس غني لكاتبته:

Anna Seidel "Chronicle of Toaïst Studies," *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 5 (1989-1990), pp. 223-347, and Knut Walf, *Westliche Taoismus – Bibliographie*, 3e ed. (Essen: Verlag Die Blaue Eule, 1992).

5 – هذا الفصل يدين بالكثير لمحاضرة غير منشورة ألقيت في معهد المعلمين العالي سنة 1991 يمكن العودة إلى الترجمة الكاملة التي قام بها:

Burton Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu* (New York: Columbia University Press, 1968),

وانظر الترجمة الفرنسية: Liou Kia hway, *Oeuvre complète de tchouang – tseu* (Paris: Unesco, 1969),

لسوء الحظ لا ينصح بالعودة إليها. في ما يتعلق "بالفصول الداخلية" السبعة، تبقى أفضل ترجمة لها ترجمة: Angus C. Graham, *Chuang-Tzu, The Seven Inner Chapters and Other Writings From the Book Chuang-Tzu* (Londres: Allen and Unwin, 1981),

هناك أيضاً ترجمة فرنسية على شيء من الحرية قام بها: Jean-Claude Pastor, *Zhuangzi (tchouang-tseu), les chapitres intérieurs* (Paris: Cerf, 1990),

من بين الدراسات العديدة التي تناولت "الزهانغ زي" انظر بشكل خاص:

Martin Buber, *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse* (Leipzig: Insel, 1910); Chang Tsung-Tung, *Metaphysik, Erkenntnis Und Praktische Philosophie Im Chuang-Tzu* (Francfort: Klostermann, 1982); Victor H. Mair, ed., *Experimental Essays on Chuang Tzu* (Honolulu: University of Hawaïi Press, 1983); Paul Kjellberg and Philip J. Ivanhoe, eds., *Essays on Skepticism, Relativism and Ethics in the Zhuangzi* (Albany: Albany State University of New York Press, 1996); Roger T. Ames, ed., *Wandering At Ease in The Zhuangzi* (Albany: Albany State University of New York Press, 1998), and Jean-François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu* (Paris: Editions Allia, 2002).

6 – انظر: *Shiji, Mémoires historiques*, chap. 63.

7 – Isabelle Robinet, dans son *Histoire du taoïsme*, p. 42, rapproche du *Zhuangzi* la tradition des *élégies de chu (Chuci),* ensemble de poémes datant du III[e]- II[e] siècle et issu de la veine chamaniste du Sud de la Chine.

8 – *Zhuangzi* 17, pp. 266-267. L'édition utilisée ici est le *Zhuangzi jishi* de GUO Qingfan, dans la série ZZJC.

9 – انظر الفصل الثالث "Introduction de l'argumentation dans le Mozi" والفصل 5 "المناطقة".

10 – *Zhuangzi* 17, pp. 267-268.

11 – في ما يتعلق بهوي شي (Hui Shi) انظر:

Ignace Kou Pao-koh, *Deux sophistes chinois: Houei Che et Kong-Souen Long* (Paris: PUF, 1953); Ralf Moritz, *Hui Shi und die Entwicklung des philosophischen Denkens im alten China* (Berlin: Berlin Akademie, 1973); Jean-Paul Reding: *Les fondements philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et les sophistes chinois* (Berne: Peter Lang, 1985) pp. 274-285, and "Greek and Chinese Categories: A Reexamination of the Problem of Linguistic Relativism," *Philosophy East and West*, vol. 36, no. 4 (1986), pp. 349-374, and Lisa Raphals, *Knowing Words: Wisdom and Cunning in China and Greece* (Cornell: Cornell University Press, 1992).

12 – *Zhuangzi* 23, pp. 476-477 (c'est nous qui numérotons les propositions).

13 - Zhuangzi 17, p. 248.

14 - Zhuangzi 1, pp. 1-2 et 8.

15 - Zhuangzi 2, pp. 39-40.

16 - في ما يتعلق بهذا الفصل انظر الترجمة الجزئية ودراسة: Jean-François Billeter, "Arrêt vision et langage: Essai d'interpretation du *Ts'i wou-louen* de tchouang-tseu," *Philosophie,* vol. 44, (1994), pp. 12-51.

17 - Zhuangzi 2, pp. 36-40.

18 - Zhuangzi 2, pp. 50-51.

19 - *Zhuangzi* 6, p. 102، وحول الدلالة التقنية لكلمة دانغ (Dang) ("الفعل الصائب"، "الانسجام مع الواقع") انظر الفصل 5 من هذا الكتاب، "Conception instrumentale du langage".

20- انظر: *Language and Logic*, p. 64. تجدر الإشارة إلى أن الكلمة زهي (Zhi) المأخوذة من الترجمة بمعنى "رجَّح".

في مسألة المعرفة، في الجهة المقابلة لأطروحات Hansen انظر: Christoph Harbsmeier, "Conceptions of Knowledge in Ancient China," in: Hans Lenk And Gregor Paul, eds., *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy* (Albany: Albany State University of New York Press, 1993), pp. 11-30.

21 - Zhuangzi 2, pp. 43-44.

22 - *Entretiens*, II, p. 17.

23 - *Zhuangzi* 27, p. 410,

للاطلاع على مقطع مواز يعرض لنا شخصية مقربة من كونفوشيوس انظر: *Zhuangzi* 25, p. 390.

24 - *Zhuangzi* 2, pp. 38-39,

يتقدم هذا المقطع مباشرة التفسير الساخر لتناقضات هوي شي المذكورة أعلاه في الهامش رقم 15 من هذا الفصل.

25 - *Zhuangzi* 13, p. 217.

26 - *Zhuangzi* 26, p. 407.

27 - *Zhuangzi* 25, pp. 394-395.

28 - *Zhuangzi* 6, p. 123.

29 - *Zhuangzi* 19, pp. 288-289.

30 - يدور الأمر حول الرقصات الطقوسية المقترنة على التوالي باسمي الملك شنغ تانغ مؤسس حكم سلالة شانغ والحاكم الأسطوري ياو.

31- في ما يتعلق بالـ لي (Li) وهو مفهوم أساسي يساهم زهانغ زي هنا في بنائه بطريقة حاسمة، والذي سوف يزداد تحديده وإغناؤه طوال تاريخ الفكر الصيني، انظر الفصل الأول المذكور سابقاً "نظام وطقوس" من هذا الكتاب.

32 - *Zhuangzi* 3, pp. 55-58.

33 - للحصول على تأويل مثير للاهتمام لهذا المقطع والمقاطع التي تليه، انظر: Jean-François Billeter, "Pensée occidentale et penseé chinoise: Le regard et l'acte," dans: *Différences, valeurs, hiérarchie: Textes offerts à Louis Dumont* (Paris: Ed. De EHESS, 1984), pp. 25 – 51.

34 - *Zhuangzi* 13, pp. 217-218.

35 - *Zhuangzi* 19, pp. 290.

36 - *Zhuangzi* 7, p. 138,

حول موضوع المرآة انظر المقال الرائع الذي كتبه:

Paul Demiéville, "Le miroir spirituel," repris dans: *Choix d'études bouddhiques*, (1929 – 1970) (Leyde: Brill, 1973).

37 - Charles A. Moore, ed., "The Individual and the World in Chinese Methodology," in: *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1967), p. 272.

38 - *Zhuangzi* 11, p. 178.

39 - *Zhuangzi* 13, p. 204.

40 - *Zhuangzi* 33, p. 473.

41 - *Zhuangzi* 2, pp. 53-54.

42 - *Zhuangzi* 2, pp. 49-50.

43 - *Pensées*, dans: *Pascal*, œuvres complétes, coll. intégrale (Paris: Ed. Du Seuil, 1963), p. 514 (Lafuma, no. 131).

44 - *Zhuangzi* 19, p. 260.

45 - *Zhuangzi* 6, p. 101.

46 - *Zhuangzi* 32, p. 453.

47 - *Zhuangzi* 5, pp. 99-100. “dur et blanc” titre d’un chapitre du *Gongsum Longzi* attribué au logicien Gongsun Long ,
انظر بشأنه الفصل 5 من هذا الكتاب.

48 - *Zhuangzi* 6, p. 124.

49 - انظر: *Zhuangzi* 6, p. 108.

50 - *Histoire du taoïsme*, p. 38.

51 - *Zhuangzi* 17, pp. 259-260.

52 - *Zhuangzi* 2, pp. 45-46.

53 - *Zhuangzi* 2, p. 22.

54 - انظر أعلاه "اليد والعقل".

55 - *Zhuangzi* 4, pp. 67-68.

56 - *Zhuangzi* 15, p. 237,
في ما يتعلق بالتقنيات المستوحاة من حركات الحيوانات والتي راجت في ظل حكم الهان عشية ظهور المسيحية والتي تقوم على توجيه وتوزيع داويين (Daoyin) الطاقة الحيوية بطريقة تتيح لها التنقل بحرية عبر كامل الجسد انظر: Livia Kohn and Sakade Yoshinobu, eds., *Taoist Meditation and Longevity Techniques* (Ann Arbor: University of Michigan, 1989).

57 - *Zhuangzi* 17, p. 259.

58 - *Histoire du taoïsme*, p. 21.

59 - *Zhuangzi* 18, p. 271.

60 - *Zhuangzi* 14, pp. 218-219.

الفصل الخامس

خطاب ومنطق الممالك المتحاربة

رهان الخطاب

ما بين القرنَين الرابع والثالث، وفي ظل "الممالك المتحاربة" تكوّنت المفاهيم الأساسية "للداو" ("الصراط")، الكي (qi) ("الطاقة الحيوية") والـ يين/يانغ... إلخ، غير أن الرهان الحقيقي الذي تمفصلت حوله هو الخطاب. الحروب التي دارت بين أمراء الأقطاع من أجل الهيمنة، دارت أيضاً في حرب خطابية، في مرحلة ترسخ فيها شغف المفكرين الصينيين بالمسائل اللغوية. على كل حال انتهى الأمر بهذه الظاهرة لتطبع بطابعها كامل المرحلة التي سبقت دخول البوذية، والتي، بدءاً من القرن الأول الميلادي، أدخلت مفاهيم جديدة متأثرة باللغات الهندو–أوروبية.

منذ عهد كونفوشيوس، أخذت الـ **شي** (Shi) تبرز على رأس "فئات الشعب الأربع"، ولم تنشط بخاصة إلا بإدارة الخطاب، فيما مارست الفئات الثلاث الأخرى (الفلاحون، الحرفيون، التجار) نشاطات محددة تماماً بحكم وضعها الاجتماعي. في مجتمع "الزهو" الواضح الهرمية، يمكن، الـ **شي**، وهم ضباط صف صغار على إدارة قضايا البلد، وكانوا يمثلون أدنى فئة من الطبقة الأرستقراطية. ومع انحطاط الأرستقراطية وزوال التنظيم الإقطاعي

نحو نهاية مرحلة "الربيعات والخريفات" في القرن الخامس ق. م.، تعاظمت أهمية طبقة الشي، فوصلت إلى منزلة اجتماعية أبرز ما يميزها اعتبار المعرفة وسيلة للترقي[1].

فبرز عندئذٍ تخصص فكري لهذه الفئة قاد إلى انتشار أوسع للكتابة، التي كانت حتى ذلك الحين حكراً على الكتبة الملكيين. وفي الوقت الذي فقدت فيه الطقوس دلالاتها عند طبقة النبلاء في عهد الممالك المتحاربة، استمرت الـ **شي** الطبقة الوحيدة الأمينة على الموروث الطقوسي والكتابي الذي يسمّونه الداو (Dao). هذا "الصراط" أو النهج الذي قالوا إنهم ورثوه عن روحية المؤسسات القديمة، والذي نذروا أنفسهم للحفاظ عليه، ساهم كثيراً في منحهم الإحساس بأنهم فئة خاصة.

تتحدد التيارات الفكرية المختلفة لفئة "الشي" التي ظهرت في عهد الممالك المتحاربة، تتحدد إلى حد كبير بحسب موقفها من الخطاب. مع وعيهم المخاطر الناجمة عنه، لم يكن أمام الكونفوشيوسيين، الذين يعتبر مينسيوس وكون زي (Xunzi) أبرز من يمثلهم، لا شيء سوى السعي للإفادة إلى أقصى حد من أمر يُعدّ واحداً من أهم الإنجازات البشرية. وهناك أيضاً المناطقة، تقنيو الخطاب، الذين يعَدّون كماله غاية في حد ذاتها. سعى آخرون، من مثل لاوزي وزهانغ زي، إلى التشكيك التام بالخطاب والعقل البشري باسم حقيقة أرحب وأهم: الـ "داو" الطبيعي والتلقائي. بقي أولئك الذين يرون في الخطاب وسيلة لإقامة سلطة في المطلق: المشرّعون. كان التيار الكوني هو التيار الوحيد الذي بقي خارج هذه المعركة، والذي لم يتشكل، بطريقة ذات دلالة، إلا في نهاية عهد الممالك المتحاربة، فنما وتوسع في عهد الهان، في مرحلة أدى فيها الخطاب رسالته لجهة توحيد الإمبراطورية، ولم يعد مركز الاهتمام.

المناطقة

على غرار كثيرين من أدباء الممالك المتحاربة، سعى هوي شي، أحد المناطقة الأكثر شهرة وصديق زهانغ زي (Zhuangzi)[2] إلى إيجاد حل عملي لمشاكلات النصف الثاني من القرن الرابع، وحسب أنه وجده في الخطاب السليم الذي رأى فيه الوسيلة الأكثر فعالية للمواءمة بين العمل والظروف السياسية لتلك المرحلة. هذا التفوق للرهان العملي والتقعيدي ربما كان في أصل الفكرة المسبقة الواسعة الانتشار: يقدّم الفكر الصيني حكمة رائعة، فعلاً، ولكنها عارية تماماً من المنطق. يدور الأمر في هذا الفصل أن نظهر، بالتحديد، الطريقة التي خضع فيها الفكر القديم لمقتضيات المنطق، لا بالمعنى الواسع وحسب، وإنما أيضاً بمعنى أكثر تقنية[3].

قبل أن يتجمع المناطقة في القرن الثاني ق. م. بحسب تصنيف الهان تحت يافطة "مدرسة الأشكال والأسماء" كزنغ مينغ جيا (xingmingjia 刑名家) انتقلوا بعد أن عرفوا أول الأمر بأنهم اختصاصيو البرهنة بيان (bian 辯) من ممارسة هذا الفن الخاص إلى النظرية الخاصة به. وإذا نظرنا إلى الحرف الصيني نجده مكوناً من عنصرين متماثلين يفصل بينهما جذر الكلام حرف، وهو غالباً لا يتغير مع متماثله الصوتي بيان (bian 辨)، ويكتب مع جذر الشكل المكتوب[4]. يدور الأمر، إذن، على عملية تقطيع وتمييز، باختصار عملية تحليل منطقي يقوم على القطع بين تأكيدين متناقضين:

> القول بنفي غلبة أي قول في برهنة منطقية لا يقارب الحقيقة دانغ (dang 當). [...] قوام البرهنة هو الآتي: يقول أحدهم هذا هو الواقع، ويقول آخر لا ليس الأمر كذلك، والغلبة لمن يتلاءم قوله مع الواقع[5].

نجد نظريات المدرسة الموزية المتأخرة (نهاية القرن الرابع – نهاية القرن الثالث) التي تناولت المنطق، فضلاً عن موضوعات أخرى مثل الهندسة،

البصريات والميكانيك، نجدها في "القانون" الموزي موجينغ (Mojing)، الذي يحتل الآن الفصول الستة المركزية (40 – 45) من "الموزي". وتعرض لنا هذه الفصول الرؤية المتماسكة لمعرفة شاملة تتضمن أربع نظريات: معرفة الأسماء، والأشياء، وطريقة إقامة العلاقة في ما بينها، وطريقة التصرف[6].

لا يخفي التيار الموزي أي سر في ما يتعلق بموقفه العقلاني المتحيز بإدارة ظهره للتجريدات الخاصة بالعلاقة بين "السماء" و"الإنسان"، وبالبحث عن الفكرة الأخلاقية القائمة على أسس منطقية خالصة. لكن ما يسعى إليه في المجالات المنطقية والأخلاقية ليس "الحقيقة" بحد ذاتها بقدر ما يطلب القواعد والمعايير والمعالم التي تتولى توجيه المعرفة والأفعال. وبالتالي، فإن الخطر الملازم الذي يتهدد الخطاب، ليس الوقوع في الخطأ بوصفه مخالفاً للحقيقة، بقدر ما يتمثل في فقدان المعالم، ويصل على سبيل المثال إلى استنتاج مشابهة بين أقوال متوازية بطريقة خاطئة: السارق هو إنسان؛ وعلى الرغم من المبدأ العام القاضي بإدانة كل من يقتل إنساناً، فإن قتل سارق لا يمكن اعتباره مماثلاً لقتل إنسان[7].

يشكّل "القانون" الموزي غونغ سون لونغزي (Gongsun Longzi) المنسوب إلى السفسطائي غونغ سون لونغ (Gongsun Long) (بداية القرن الثالث ق. م.) مصدرنا الأساسي لعلم المنطق في الصين القديمة. والواقع، أن النص الذي وصلنا هو نص تم تزويره ما بين القرنين الرابع والسادس ب. م.، ومع ذلك يمكننا إعطاء بعض المصداقية للفصلين الأولين "عن الحصان الأبيض" و"تسمية الأشياء"، وهذا ما سنعود إليه في ما بعد[8].

ظهرت مدرسة المناطقة أول الأمر ذات طابع تجريبي أساساً، لا بل واستكشافي لعبي، بحيث اعتبرتها أغلبية التيارات الفكرية الأخرى مضيعة للوقت. وفعلاً، اشترك مناطقة الصين القديمة مع نظرائهم اليونانيين بالشغف

باللغة، كما باندفاعهم لاكتشاف إمكانات وحدود أداة تنبهوا لها. وهكذا، كما ذكر زهانغ زي، العقل وسيلة حدودها العبث. رأى أ. ش. غراهام (A. C. Graham)، أنه في ما نجح اليونان في تجاوز هذه المرحلة الأولى التجريبية بتوصلهم إلى صياغة قواعد منطق صوري، يبدو أن الفكر المنطقي الصيني في المقابل لم يستطع تجاوز المرحلة الجينية[9].

المفهوم الأدواتي للغة

هناك نقطة مشتركة بين جميع التيارات المعنية بشكل أو بآخر بمسألة اللغة، تتناقض مع التقليد الفلسفي اليوناني، ألا وهي عدم الاهتمام بالتعريف بوصفه متضمناً للدلالة ووسيلة للوصول إلى حقيقة الأشياء. وفي الوقت الذي تنكب فيه المحاورات الأفلاطونية بشكل أساسي على صياغة التعريفات الأكثر دقة بصفتها وسائل تفضي إلى المعرفة الحقيقية، فإن كونفوشيوس، ومينسيوس، أو لاوزي، بخلاف ذلك، يحرصون على تحاشي صياغة التعريفات حتى للمصطلحات الأساسية التي يستخدمونها: وكمثال على ذلك نكتفي بالطريقة التنقيطية التي اعتمدها كونفوشيوس في تبيان مفهوم الرين (ren) بدلاً من أن يعمد إلى رسم حدود[10].

لا يفسر هذا الرفض للتحديد بالخوف من عدم إحاطته التامة بالضرورة، وإنما، وبشكل أوسع، باختلاف الرؤية، ذلك أن المهم ليس الدلالة النظرية التي يمكن إعطاؤها لمفهوم معين، وإنما هي الطريقة التي يجب أن يستخدم فيها، وأن تعاش بخاصة. وبشكل عام، فإن المفكرين الصينيين الذين اهتموا باللغة صرفوا جل اهتمامهم على المظهر البراغماتي للعلاقة بين اللغة ومستخدميها أكثر مما اهتموا بالجانب السيميائي لعلاقتها مع الحقيقة خارج اللغة. وبعبارات أخرى، الوظيفية التقعيدية للغة أكثر أهمية من وظيفتها الوصفية الأثيرة بوضوح في الموروث الأرسطي. وعوض التساؤل عن

الخطأ أو الصواب، تعطى الأولوية للتساؤل عن التأثير الذي يتركه هذا المعتقد على البشر، وعن التبعات الأخلاقية أو الاجتماعية التي يمكننا استخلاصها من قول معين.

إذن، أول ما يميز الفكر الصيني، هو التركيز على أن اللغة مولد للسلوك، أكثر من كونها تعبيراً دلالياً عن مضمون[11]. بيد أن الأمر ليس سوى اختلاف في النبرة، ذلك لأن المفكرين الصينيين في العصور القديمة، والمناطقة منهم بخاصة، ميزوا بوضوح بين قول عدّوه "حقيقياً: بمعنى أنه "مصاقب تماماً" (دانغ 當)، وموافق لحقيقة الأشياء، وقول مقبول يمكن التسليم به، أي أنه ممكن منطقياً (كيه可) ، هذه هي حال المفارقة التي سنراها في ما بعد، والقائلة "الحصان بأن الأبيض ليس حصاناً" والتي لا تنسجم بداهة مع أي واقع، ولكن الأمر يدور على إثبات إمكان الدفاع عنها منطقياً. وبالتالي فإن علينا الاحتراس من اتجاه شديد الحماس للنمذجة، التي شاعت أن تجعل من الصينية القديمة إثباتاً بامتياز للنظريات المنطقية – اللغوية الحديثة[12].

نظرية "أسماء الجنس الإفرادية" (الاسم الذي يدل على مفهوم أو مادة)

إن الفصول الأولى من "غونغ سين لونغ زي"، التي تشكل النصوص الأكثر شهرة حول المنطق، هي أيضاً النصوص الأكثر إشكالية في الفلسفة الصينية. لقد وضِع، وبشكل خاص، عديد الفرضيات المتعلقة بتأويل مفارقة الحصان، ولكن لم تتوصل أي منها لأن تكون مقنعة، بحيث تبدو برهنة غونغ سين لونغ كركام من البراهين الخادعة. حاول مؤخراً كل من أنغوس س. غراهام (Angus C. Graham) وشاد هانسن (Chad Hansen) قلب المسألة مبينين أن أحكامنا المسبقة الخاصة بنا هي التي تجعلنا ننظر إلى المنطق الصيني، من الزاوية السيئة[13]. إذا انطلقنا من تحليل قائم على

علاقة الكل بأجزائه، يبدو ممكناً أن نلاحظ أن هذه النصوص تشكل مجموعة متماسكة.

بدا أن هانسن تمكن من تقديم مفتاح، رآه غراهام يصلح لفتح باب فهم منطق هذه النصوص، انطلاقاً من الملاحظة القائلة بأن الموصوفات الاسمية في الصينية القديمة، هي "أسماء جنس إفرادية" (mass nouns) أكثر مما هي "أسماء قابلة للعد" (Count nouns) في اللغات الهندو-أوروبية. لنأخذ مثلاً الاسم " داجن - دواجن" الذي هو اسم "نوع"، ولا يقبل أن يكون معدوداً، إذا أخذ وحده، ولا يمكن أن يكون معدوداً إلا إذا خضع لتصنيف كمي: رأس من الدواجن، قفص دواجن، شاحنة دواجن، وتدل هذه على جزء مقابل الكل التي تمثل الدواجن بعامة. وهكذا يميّز اسم "داجن/ دواجن" عن اسم "ديك" الذي هم اسم مدّي، وهو بهذه الصفة يمكن أن يدل على مفرد أو على جمع، وقد يدل على فرد، أو على وحدة، أو مجموع عدة أفراد، أو عدة وحدات التي تشكل طبقة. ويمكننا الاختصار بالقول أن الأسماء "العدية" تسمح بإثارة السؤال "هل نحن أمام واحد أو عدة" في ما تثير أسماء الجنس الإفرادية سؤال "هل عندنا القليل أم الكثير؟". المؤسف هو أن تأكيد شاد هانسن "بأن جميع الأسماء الصينية هي أسماء جنس إفرادية" كان على درجة من القطعية بحيث بات يفتقر إلى الدقة، وبخاصة في نظر لغوي مثل كريستوف هاربسمير(Christoph Harbsmeier) الذي كشف من خلال تحليل مختص بتركيب الكلام أن حقيقة اللغة الصينية هي أكثر تعقيداً(14).

رأى هانسن، من خلال تفكره بقاعدة الأسماء المعدودة، أن الأفكار المنبثقة عن الموروث الأرسطي تميل إلى فهم الواقع كذوات محددة، يشار إليها بأسماء جنس أو موصوفات اسمية. وفي مثل هذه الحالات، يبدو

الواقع مفككاً وبالتالي قابلاً للتحليل (والتذرير). في المقابل، رأى المفكرون الصينيون أن الواقع كل متماسك تتداخل أجزاؤه، وبفعل الترهيف تتخذ أشكالاً كزينغ (xing 形) تزداد خصوصية مع الأيام. وبهذه المصطلحات تحديداً، قدمت نظريات النشوء الكوني في الصين القديمة صورة لوجود العالم المرئي، لا بوصفه خلقاً من العدم لتنوع المخلوقات على يد خالق أحد، وإنما بكونه عملية تشعب انطلاقاً من واقع بدئي شامل، غالباً ما يطلق عليه اسم الداو[15].

المفهوم المنبثق عن أرسطو، يقودنا إلى الإشكالية التالية: عندما أسمي "حصاناً" حصاناً بعينه، ثم أسمي أيضاً "حصاناً" حصاناً آخر بعينه، فما الذي يسمح لي بالتأكيد أنني أتحدث عن الشيء نفسه؟ الحل الذي قدم لهذه المسألة نجده في مفهوم الفكرة أو المفهوم. هذا المفهوم بما أنه ليس شيئاً يدخل تفرعاً ثنائياً محتوماً، ما بين عالم الأشياء المحسوسة من جهة، وعالم الأفكار القائم خارج وفوق العالم الأول، والذي لا يمكن ارتياده إلا بالعقل. وهكذا علينا أن نختار بين "الأفكار – الوقائع" التي هي أشياء مشتركة لأفراد مخصوصين (هذا هو الموقف "الواقعي") و"الأفكار – المفاهيم" المشتركة بين جميع العقول (هذا هو الموقف "المفهومي").

المفهوم الاسماني

يبقى الحل الثالث الذي يقوم لا على تصور الأفكار وإنما على اعتبار الأسماء مجرد أدوات تسمح بتحليل الواقع: هذا هو موقف "الاسمانية" التي تميز تفكير جميع التيارات التي اهتمت باللغة في الصين القديمة. انصرف الاهتمام أول الأمر إلى العلاقة بين الأسماء (مينغ 名) والحقائق (شي

實)، ولم تؤخذ الافتراضات بالحسبان إلا في مرحلة متأخرةٍ. وكما لاحظ كريستوف هاريسمير "الاهتمام الرئيس لا ينصب من حيث الجوهر على العلاقة بين لفظين. لقد اهتم الفلاسفة الصينيون بشكل أساسي بالعلاقة بين الأسماء والأشياء"[16]. وبخلاف العرض الذي قدمه بعض المؤرخين الصينيين المهتمين بالرد على تهمة التقليدية الدوغمائية، فإن المفهوم الأفلاطوني عن "الأفكار" أو "المثل"، أو حتى التعريفات، أو المفاهيم التي تمثل جوهر (أو معنى) الأسماء، لا نجده في أي من هذه النظريات[17]. المناظرة التي طالما شغلت المدرسية الأوروبية الوسيطة، حول وجود أو عدم وجود الكليات، ليست، والحالة هذه، غير ذات معنى وحسب، ولكنها قد تشكل عائقاً كبير يحول دون فهم المناظرات الصينية المتعلقة باللغة في خصوصيتها.

عندما ينظر إلى الحقيقة ككل مستمر، تبدو اللغة (أي ما يسميه الصينيون "الأسماء") مجرد أداة تسمح "بالتقطيع" فين (fen 分)، أي ممارسة تمييزات وجيهة. وهكذا تُبرِز هذه التقطيعات تعارضات وتمايزات يمكن عدها بمثابة أحكام قيمية ذاتية وعشوائية. وبالفعل، تلتقي هنا الوظائف الوصفية والتقعيدية للغة، لأن عملية التقطيع هي شكل من أشكال تحليل الواقع وتقييمه أيضاً – وعلى هذه النقطة بالذات ينصب نقد **زهانغ زي**.

وبحسب تأويل هانسن، فإن ما تقوم به اللغة هو أن تأخذ "أسماء جنس إفرادية" وتعدّها "أشياء" مقتطعة ومتمايزة بعضها عن البعض الآخر من خلال الممارسات اللغوية للجماعة، وتمنح كل شيء إسماً. وفي ما وراء الميزة الاصطلاحية التي تعترف بها الفلسفة الغربية للأصوات والرموز المستخدمة من مجموعة المتكلمين، فإن هذا المفهوم للغة ينظر إلى الاصطلاح، ليس كونه مجرد علاقة بين الدال والمدلول وحسب، وإنما من

خلال تقطيع الدوال. التسمية قوامها التقطيع، وإقامة التمايزات، وهذه أمور هي بحد ذاتها اصطلاحية بوصفها ثمرة إجماع داخل الجماعة على طريقة تصور العالم.

إذا سلّمنا بهذا، فإن التقطيعات التي يمارسها الخطاب في عالم الواقع، تتم غالباً "وفقاً للحالة"، بقدر ما تستدعيه التجارب المعيشة، المحسوسة:

مقبول كيه **(ke)** تقول؟ إذن، انطلق نحو المقبول. مرفوض؟ إذن هو مرفوض. يتحقق "الداو" بقدر ما نتجه نحوه؛ وتغدو الأشياء كما هي عليه بقدر ما نقول إنها كذلك[18].

الفكر في الصين يشبه رسم المنظر الطبيعي: لم يشعر الصينيون أبداً بالحاجة إلى بناء تصور يفترض وجود وجهة نظر مثالية. لقد فضلوا دائماً على ذلك "تصوراً من عل" حيث تشكل العين التي تنظر جزءاً من المنظر، وتتطور معه بالطريقة نفسها التي تكون فيها النظرة في الرسم دائماً "في موقعها" كذلك العقل الذي يحاول إقامة معالم هو أيضاً في موقعه، يقرر ويشكل جزءاً من الأشياء بقدر ما يتقدم في الخطاب، دون أن يسعى إلى صياغة قواعد مطلقة ونهائية (كما هو الحال في القياس الفلسفي). وربما كان هذا أحد الأسباب التي حالت دون امتلاك الفكر المنطقي الصيني مجموعة منهجية من القواعد الصورية.

يمكننا أن نميز في المفهوم الاصطلاحوي للغة الخاص بالتقليد الصيني بين موقفين أساسيين. يرى الكونفوشيوسيون أن الأسماء محض اصطلاح، غير أن هناك تمايزات "صائبة" على اللغة أن تعكسها: وهذا هو فحوى "تصويب الأسماء" الذي يُفهم الاصطلاح اللغوي بموجبه على أنه ممارسة تقعيدية للغة، تسمح بإقامة رابط اجتماعي واه[19]. وهكذا يأتي النسيج اللغوي ليستر الفجوات الاجتماعية السياسية بإقامته ملاءمةً تامة بين الأسماء

والحقائق التي يفترض أنها تعبر عنها. في مفهوم طقوسي للغة، مجرد التسمية يحمل حكماً قيمياً في ذاته. يهدف "تصويب الأسماء" إلى خلق شكل من أشكال اللغة المثالية القادرة على الحفاظ على توازن وانسجام داخل العلاقات الاجتماعية. قام أديب من أدباء القرن الأول بعد الميلاد بإيضاح جيد لهذا الأمر:

"رفض كونفوشيوس أن يشرب الماء من "نبع اللصوص"، ورفض زنجزي أن يدخل إلى حي يدعى "انتصار على الأم" تحاشياً للتماس مع شيء سيء، مدنس، فابتعدا هكذا عن تلطيخ سمعتهما في أماكن تحمل أسماء مخالفة للأخلاق"[20].

أكثر امتثالية أيضاً موقف **الزهانغ زي** و**اللاوزي** اللذين اعتبرا التمايزات بين الحقائق نفسها مفروضة من اللغة التي تطرح في آن الحقائق والأسماء. وفي ما جل ما تثيره نظرية تصويب الأسماء هي مسألة الملاءمة بين الأسماء والحقائق، يرى زهانغ زي أنها مسألة خاطئة، لأن الأسماء والحقائق بالنسبة إليه، تثيرها اللغة. اصطناعياً وبالتتابع في الفصل 32 من "اللاوزي" (حيث تثار مسألة الخشب الخام، وهذه صورة استعارية عن الوحدة البدئية للداو) تَبرز بإضاءة ناقدة الوظيفةُ المزدوجة للغة، التحليلية والتقويمية: "ما أن تبزغ "الزهي" حتى تبدو الأسماء". مصطلح "الزهي" هذا (الذي تحوي كتابته الإملائية جذر الشفرة)"، قد يعني أيضاً فعل التشريح، كما قد يعني كل مؤسسة أو تدبير يرمي إلى فرض شيء من النظام على الواقع. وبالتالي يستنتج الفصل 28، "أستاذ الفن لا يهتم بالقطع".

يمكننا أن نصف نظرية الموزيين المتأخرين بأنها اسمانية، باعتبار أن الاسم يفترض فيه أن "يقتطع" جو (舉ju) شيئاً أو قسماً من الحقيقة. وبحسب مستوى "الاقتطاع"، من الملائم التمييز بين الأسماء الفردية، النوعية، والعامة. واحد من مراكز الاهتمام الأساسية للمنطق الموزي هو

تحديد معايير التمييز للأسماء النوعية. نطلق على شيء معين كلمة "حصان"، ونعطي الاسم نفسه لكل شيء يشبهه أو يقاربه ليه (Lei 類). وبالتالي فإن الاسم "حصان" ليس سوى اختصار "لما يشبه الشيء حصان"، والاستناد إلى شيء ما يقودنا إلى الحديث عما يشبه.

"حصان أبيض ليس حصاناً"

التفكير بمصطلح "أسماء الجنس الإفرادية" يقتضي بشكل خاص أن العلاقة بين الفئة والأعضاء المكونة لها تغدو متغيرة بسيطة للعلاقة بين الكل وأجزائه. وبخلاف المنطق الأرسطي الذي يرى تحديد شيء مخصوص انطلاقاً مما ليس هو، أو مما ليس فيه، يقدم لنا المنطق الصيني نموذجاً لتحديد الذوات عن طريق التضمين: الشيء هو كلٌّ يشتمل على أجزاء، الجزء لا يشبه الكل. نجد هذا التصور أيضاً عند غونغ سين لونغ، كما في "القانون" الموزي.

وعلى مفهوم العلاقة هذا ما بين الكل وأجزائه، بحسب هانسن، وحذا حذوه غراهام بذلك، دَعَمَ غونغ سين لونغ برهنته المنطقية عن مفارقته المشهورة "حصان أبيض ليس حصاناً". طالما أننا لا نتخلى عن الفكرة المسبقة بأن كونغ سين لونغ يتحدث عن العلاقة بين صنف وعضو، بين ما هو عام وما هو خاص، لن نتوصل إلى أن نفهم كيف استطاع أن يضع على المستوى نفسه "حصان" و"أبيض"، شكل ولون، وهما عنصران يقوم هو بفصلهما أو بمزجهما. ولكن ما إن ندرك أن علينا اعتبار "الحصان" كلاً، وكتلةً مؤلفة من أجزاء متجانسة شكلاً، واعتبار "أبيض" كتلة أخرى مؤلفة من أجزاء متجانسة لوناً، يمكننا التسليم بأن حصاناً أبيض هو في الواقع مزيج قسم من الكتلة الأولى وقسم من الكتلة الثانية. وهكذا فإن مفهوم اللغة المتمحور حول صيغة من نسق "اسم/ شيء" يسمح بإثارة أسئلة كـ: عبارة

"حصان أبيض" هل تعني شيئاً واحداً أو شيئين متمايزين، وفي هذه الحالة الأخيرة، أحد هذين الشيئين هل هو "الأبيض"؟

وبيّن كريستوف هاربسمير ببراعة، عندما اعترض على اعتبار الكلمة الصينية "ما" حصان (馬) اسم جنس إفرادي، فما من حاجة إلى البحث عن الظهر في الساعة الثانية بعده: ما قام به غونغ سين لونغ هو بكل بساطة اللعب على تفسيرين – جعلهما ممكنين عدم دقة اللغة الصينية القديمة – للملفوظة "بيما فيه ما" (baima fei ma 白馬非馬) :1" – "الحصان الأبيض ليس حصاناً": 2" – "حصان أبيض" ليس هو الشيء نفسه مثل "حصان". تقوم استراتيجية غونغ سين لونغ على ترك الخصم يتعلق بالتفسير الأول، فيما هو يتولى الدفاع عن التفسير الثاني بهدوء(21).

ينطلق غونغ سين لونغ من الفرضية المسبقة أن الكل ليس جزءاً من أجزائه، فرضية نجد صياغتها المنطقية في "القانون" الموزي: "ثور وحصان"، ليس "ثوراً"(22). في هذه الحالات، فإن العبارة الشاملة "حصان أبيض" يبدو بمثابة مزيج من جزأين أحدهما ليس حصاناً. "حصان أبيض" يمكن أن تحلّل إلى لون يسمى "أبيض" وإلى شكل يسمى "حصاناً"، الجزء الأول لا يماثل الاسم "حصان":

"حصان أبيض ليس حصاناً" أيمكن تقبل هذا منطقياً كيه (可)؟

– أجل.

– كيف ذلك؟

– كلمة "حصان" تسمح لنا بتسمية الشكل، "كلمة أبيض" تسمح لنا بتسمية اللون. تسمية اللون لا تعني تسمية الشكل. ولهذا السبب أقول: "حصان أبيض ليس حصاناً"...

– اعتراض: هل تُعدُّ حصاناً له لون ليس حصاناً. والواقع أنه ما من حصان في العالم بأسره إلا وله لون. هل يمكن التسليم بأنه ما من أحصنة في العالم؟

– الجواب: بالطبع للخيل لون، وهذا يعني أن هناك أحصنة بيضاء. وإذا افترضنا أن الأحصنة لا لون لها، وأنه ليس هناك سوى أحصنة وحسب، كيف نستطيع تمييز حصان أبيض؟ وهكذا فإن الأبيض ليس الحصان. "حصان أبيض" هو مزيج من "حصان" ومن "أبيض". ولهذا أنا أقول: "حصان أبيض ليس حصاناً".

ببرهنته أنه لا يمكن تسمية مركب لفظي بأحد جزئيه ليس إلاّ، وبالفصل بين الشكل واللون، قدم غونغ سين اعتراضاً آخر: ألا يلغي هذا في الوقت نفسه كل رابط بين هذين الجزئين؟ "حصان أبيض"، لا نكتفي هنا بالجمع بين "حصان" و"أبيض" (سواء تعلق الأمر بالحصان، بالثلج أو اليشم)، إنه المزيج الذي هو الحصان والأبيض. وبتعبير آخر، فإن كلمة "حصان" التي لا تستبعد أي لون ليست تماماً مثل "حصان أبيض" التي تستبعد جميع الألوان الأخرى باستثناء الأبيض:

"اعتراض: عندما نكون مع حصان أبيض، لا يمكننا القول ليس هناك حصان. الذي لا يمكننا قوله أنْ ليس هناك حصان، أليس هو حصان؟ إذا ما كان هناك حصان أبيض، نقول إن هناك حصاناً، لماذا ليس هو حصان بحكم كونه أبيض؟

– **الجواب:** للذي يطلب حصاناً، حصاناً أصفر أو أسود، هذا ليس مشكلة. للذي يطلب حصاناً أبيض، الأصفر كما الأسود، لا يثير مشكلة. إذا افترضنا أن الحصان الأبيض له دلالة الحصان نفسها فهذا يعني أن هذين الشخصين يطلبان الشيء نفسه. يرجع السبب في ذلك إلى أن الأبيض لا يختلف عن الحصان. ولكن إذا كان ما يطلبانه غير مختلف، فكيف يمكننا تفسير كيف أن حصاناً أصفر أو أسود مقبول في الحالة الأولى وغير مقبول في الثانية؟ أن يكون الشيء مقبولاً وغير مقبول في آن أمر متناقض بداهة. وبالتالي فإن القول: حصان أصفر أو حصان أسود يجيب على مقولة "هناك حصان" لا على مقولة "هناك حصان أبيض": هذا دليل قاطع أن "حصاناً أبيض" ليس "حصاناً"!"

منذ البداية يدخلنا غونغ سين لونغ في عملية تناوب بسيطة: "حصان أبيض" هو مزيج من "حصان" وشيء آخر، وفي هذا الحال، فإن هذا المزيج ليس الحصان مجرداً، لنفرض أن حصاناً أبيض ترجع إلى حصان، وعليه فإننا لا نضيف شيئاً، وأن نقول "حصان أبيض" هو الشيء نفسه كقولنا "حصان". هذا هو الموقف الذي سيجد المعترض نفسه فيه رغماً عنه. وبالتالي، فإننا إذا سلمنا بمقدمتي القياس التي بمقتضاها "حصان أبيض" هي مزيج من الشكل حصان واللون أبيض، تغدو برهنة غونغ سين لونغ غير قابلة للنقض. ولكن الخطأ في هاتين المقدمتين هو أن الشكل حصان عومل بصفة اللون الأبيض نفسها، كما أنه مجرد جزء من كل يتلخص في الحصان الأبيض. وبتعبير آخر: الشكل (حصان) واللون (أبيض)، وضعا على المستوى نفسه، في علاقة ترابط مشابهة لنموذج "حجر صلب وأبيض" وهذا مثل منطقي نجده في "القانون" الموزي:

"الحجر واحد، كونُه صلباً وأبيض هما صفتان اثنتان، ولكنهما في الحجر"[23].

في هذه الحال يمكننا أن نقول على طريقة غونغ سين لونغ أن "الحجر أبيض" ليس الشيء نفسه في قولنا "الحجر صلب وأبيض"، وبإجراء مقارنة تقريبية بين مثل الحصان ومثل الحجر تحديداً نكتشف خطأ المثل الأول. والواقع أننا لا نستطيع أن نضع في المستوى نفسه الجزئين اللذين هما اللون الأبيض والشكل الحصاني، الذي يشكل بحد ذاته كلاً يلحق به الجانب اللوني. وبالتالي هناك في الواقع بين "الحصان" و"أبيض"، علاقة تبعية لا علاقة تطابق: الحصان هو كل متكامل في شكله، ويتماهى معه تماماً، فيما لا يشكل لونه سوى جزء.

"عن تسمية الأشياء"

كان الفصل الصعب "عن تسمية الأشياء" زهي وا لون (Zhiwu lun) الذي تلا "الحصان أبيض" في الـ (غونغ سين لونغ زي) موضوعاً لشروحات عديدة ومتناقضة[24]. كانت اللفظة "زهي" في الآدب الفلسفي لمرحلة ما قبل الأمبراطورية في أول الأمر فعلاً يعني "أشار بإصبعه إلى" أو "دل". في الفصل 22 من "كزان زي" المتعلق "بتصويب الأسماء" مثلاً، تعني "زهي" الأشياء بواسطة الأسماء. إذا اعتبرت "زهي" كاسم، تعني التسمية، وفعل التسمية وأيضاً ما يسمى. المسميات في "غونغ سين لونغ زي"، هي الأشياء وي (物)، العالم بكليته تيان كزيا (天下). هذه العبارة الأخيرة التي تعني بحرفيتها "كل ما هو تحت السماء"، يجب أن تفهم هنا بالمعنى الذي يعطيه لها "الزهانغ زي 21: "العالم هو الذي لا يشكل فيه العشرة آلاف كائن سوى واحد". هناك، إذن، الكل الذي هو العالم وأجزاؤه التي هي الأشياء. عندما نسمي شيئاً، فإن هذا دائماً "في قاع" العالم: قوام عملية التسمية فصل الشيء عن قاعه. ولكن ماذا عن الانتقال من تسمية الأشياء، أي الأجزاء إلى تسمية الكل الذي هو العالم؟ نستخدم الأسماء لتسمية الأشياء وعلاقة بعضها بالبعض الآخر، ولكن على أي أساس نسمي العالم؟ هذا هو معنى المفارقة الافتتاحية للبحث:

مفارقة: عندما لا يكون هناك أي شيء لا يكون ما يسمى، أن نسمي لا يعني أننا سمينا [...].

برهنة: "ما يسمى" هو ما ليس في العالم؛ "الأشياء" هي التي في العالم. إن الذي في العالم إذا اعتبر أنه بمثابة ما ليس في العالم أمر غير مقبول.

تقوم المفارقة على التوسع في تسمية الشيء المحدد للدلالة على الكل. إذا سمينا العالم كما "الأشياء" نصطدم بواقع أن هذه الأخيرة ليست سوى

أجزاء من هذا العالم. والحقيقة أن ما من جزء من العالم، ما من شيء هو العالم، وبالتالي فهذا الأخير عصي على التسمية. وبتعبير آخر، إذا ما حاولنا تسمية العالم بكليته لا نجد موضوعاً لتسميته. الكل، تعريفاً، عصي على التسمية، ومع ذلك فإن أجزاءه تقبل التسمية. يطيب "للزهانغ زي" أن يلخص ويسخر من هذه المفارقة التي ستلتقي في ما بعد مع المناظرة التي دارت حول المسألة التالية: تستخدم الكلمات للدلالة على الأجزاء، ولكن هل يمكنها الدلالة على الكل (أي المعنى؟).

"إذا سميت المئة جزء من الحصان واحداً واحداً دون أن تتوصل إلى الحصول على حصان موجود، مربوط أمامك، فهذا لأنك تضع المئة جزء على مستوى آخر، لتسميها "حصاناً"[25].

علينا ألا نقاوم رغبتنا في إنهاء هذا الفصل الحافل بالأحصنة بالأحدوثة اللذيذة لـ هان فيزي (Han Feizi):

كان ني يو (Ni Yue) رجلاً من "السونغ" بارعاً في فن البرهنة كان يقول: "حصان أبيض ليس حصاناً"، مستنداً في ذلك إلى مناطقة أكاديمية جي كزيا دي كي (Jixia de Qi). ذات يوم فيما هو يمتطي حصاناً أبيض، أراد المرور على الجمرك، كان عليه رغم كل شيء دفع الرسم المتوجب دفعه على الخيول...[26].

هوامش

1 – انظر أعلاه الفصل 3، ص 109 – 110 من هذا الكتاب.

2 – انظر أعلاه الفصل 4 "مفارقات هوي شي"، من هذا الكتاب.

3 – انظر: Gregor Paul, " Reflections on the Usage of the Terms "Logic" and "Logical", " *Journal of Chinese Philosophy* , vol. 18, no.1 (1991).

4 – انظر أعلاه الفصل 4، ص 133 من هذا الكتاب.

5 – موجينغ (Mojing)، القانون الموزي (Canon moïste) بـ 35 وفق ترقيم غراهام (Graham) انظر الهامش أعلاه. حول القاعدة المنطقية للطرف الثالث المستبعد، انظر: Donald Leslie, *Argument by Contradiction in Pre- Buddhist Chinese, Reasoning* (Canberra: Australian National University, 1964).

6 – انظر أعلاه، الفصل 3، الهامش رقم 7 من هذا الكتاب. الدراسة الأكثر عمقاً في اللغات الغربية التي تناولت المدرسة الموزية المتأخرة، هي من دون شك: Angus C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science* (Hong Kong: Chinese University Press, 1978),

وفيها قدم لنا غراهام إعادة ترتيب وترقيم لعناوين القانون الموزي اعتمدناه هنا.

7 – يبدو أن المنطق الموزي يلتقي هنا مع ما ذهب إليه مينسيوس حول مقتل الطغاة، انظر أعلاه الفصل 6، هامش رقم 8 من هذا الكتاب.

8 – في ما يتعلق بالنص الصيني يمكن الرجوع إلى العديد من الطبعات، وبخاصة تلك التي ترجع إلى القديمة: الاختصاص الصيني الكبير في موضوع الاستدلال في العصور انظر:

Pang Pu, *Gongsun Longzi jinyi* (Chengdu: Ba Shu shushe, 1989),

بشأن الترجمات انظر:

Mei Yi-pao, "The Kung-Sun Lung-Tzu, with a translation into English," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 16 (1953), pp. 404-437, and Max Perleberg, *The Works of kung-Sun Lung-Tzu* (Hong Kong: [n. pb.] 1952),

انظر أيضاً دراسات: Angus C. Graham, "The Composition of Kung- Sun Lung-Tzu," in: *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature* (Singapour: Institute of East Asian Studies Singapour, 1986), pp. 125-166, and J. E. Kandel, *Ein Beitrag zur Interpretationsgeschichte des abstrakten Denkens in China: Die Lehren des Kung- sun Lung und deren Aufname in der Tradition* (Höchberg: [n. pb.] 1976).

9 – انظر: Angus C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argumentation in Ancient China* (La salle Illinois: Open Court, 1989), p. 76,

وفي ما يتعلق بالمنطق الصيني انظر أيضاً:

Janusz Chmielewski, "Notes on Earley Chinese Logic," *Rocznik Orientalistyczny,* vol. 26, no. 2 (1963), pp. 91-105, vol. 29, no. 2 (1965), pp. 117-138, vol. 30, no.1 (1966), pp. 31-52.

10 – انظر أعلاه الفصل 2، الهامشين رقم 11 و12 من هذا الكتاب.

11 – انظر بشكل خاص: Donald J. Munro, *The Concept of Man in Early China* (Stanford: Stanford University Press, 1969), p. 55.

12 – هذا هو المأخذ الذي يمكن أن يوجّه لأعمال:

Chad Hansen, *Language and Logic in Ancient China* (Michigan: University of Michigan Press, 1983),

وكتابه: Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1992),

رغم أنهما جليلا الفائدة، وإن أظهرا ميلاً واضحاً نحو الرطانة الرياضية، وتشكو بعامة من إفراط في التعقيد نتيجة تطبيق أطاريح الفلسفة التحليلية الحديثة على الفلسفة الصينية القديمة بطريقة يعوزها النقد أحياناً. وحول الفكرة التي اختصرها عنوان ج. ل. أوستن (J. L. Austin) الشهير **عندما أقول، يعني أنني أعمل** (انظر أعلاه الفصل 2، هامش رقم 24 من هذا الكتاب) تمت صياغة مفهوم براغماتي للغة في الفكر الأنجلو- ساكسوني، الذي يُعدّ الخطاب نفسه شكلاً من أشكال العمل.

13– انظر: Angus C. Graham, "Kung-Sun Lung's Discourse Re-Read as Argument About Whole and Part," in: *Studies in Chinese philosophy*,

(مرجع مذكور في الهامش رقم 8 من هذا الفصل) صفحة 193 – 215،

يمكننا أن نضيف إلى مؤلفات شاد هانسن المذكورة في الهامش السابق مقالته:

Chad Hansen, "Chinese Language, Chinese Philosophy, and "Truth"," *Journal of Asian Studies*, vol. 44, no. 3, (1985), pp. 491 – 519.

14– انظر: Chad Hansen, "Language in The Heart- mind," in:

Robert E. Allinson, ed., *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots* (Oxford: Oxford University Press, 1989), pp. 75- 124,

ونقد كريستوف هاربسمير (Christoph Harbsmeier)، في نفس الكتاب، "Marginalia Sino-Logica", pp. 155 – 161.

وفي رفض لأطروحات هانسن، انظر:

Christoph Harbsmeier, "The Mass Noun Hypothesis and The Part Whole Analysis of the White Horse Dialogue," in: Henry Rosemont Jr., ed., *Chinese Texts and Philosophical Contexts: Essays Dedicated to Angus C. Graham* (La Salle Illinois: Open Court, 1991), pp. 49-66,

انظر أيضاً: Heiner Roetz, "Validity in Chou Thought: On Chad Hansen and the Pragmatic Turn in Sinology," in: Hans Lenk and Gregor Paul, eds.,

Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy (Albany: Albany State University of New York Press, 1993), pp. 69-112.

15 – انظر أعلاه الفصل 10 من هذا الكتاب.

16 – "Marginalia Sino- logica," p. 128.

17 – انظر بشكل خاص: Hu Shi, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, 1[ere] ed., (Shanghai: [n. pb.] 1922), rééd (New York: Paragon Press, 1963), and Fung Yu-lan (Feng Youlan), *Zhongguo zhexue Shi,* 1ère ed. (Shanghai: [n. pb.], 1913-1934),

ترجمة: Derk Bodde, *A History of Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1952), t. I,

كتب هو (Hu) وفنغ (Feng) في الإطار الذي اعتمدته حركة 4 أيار/ مايو 1919 المناهضة للخط التقليدي، ويبدو أن هاجسهما إبراز أن الفكر الصيني ليس لديه ما يتعلمه عن الغرب، من هنا البحث الضائع عما يماثل الثاني في الأول.

18 – *Zhuangzi 2*, pp. 33 – 34.

19 – انظر الفصل 2 "تصويب الأسماء" من هذا الكتاب.

20 – Wang Chong, *Lunheng 28 (Wen Kong)*, ed. ZZJC, p. 94.

حول هذا الأديب انظر أعلاه الفصل 12 من هذا الكتاب.

21 – انظر: "Marginalia Sino- Logica", pp. 152 et 160.

22 – *Mojing B 37* وفق ترقيم غراهام (انظر أعلاه الهامش رقم 6 من هذا الفصل).

23 – *Mojing b 37* وفق ترقيم غراهام.

24 – انظر: Angus C. Graham, "Kung-Sun Lung's Essay on Meanings and Things," *Journal of Oriental Studies*, vol. 2, no. 2 (1955), pp. 282-301, and Cheng Chung-ying and Richard H. Swain, "Logic and Ontology in the Chih Wu lun of Kung-sun Lung-tzn," *Philosophy East and West*, vol. 20, no. 2 (1970), pp. 137-154.

25 – *Zhuangzi* 25, p. 392.

26 – *Han Feizi* 32, ed. ZZJC, p. 201,

وحول أكاديمية جي كزيا انظر الفصل 8 هامش رقم 3 من هذا الكتاب.

الفصل السادس

مينسيوس الوريث الروحي لكونفوشيوس

كانت الصياغات الأولى للفكر الصيني استجابة لوضع مأزوم: زوال نظام قديم رثاه كونفوشيوس، ودخول نظام جديد سبق أن تصوره موزي. في نهاية القرن الرابع ق. م.، كان الجو الفكري، وكذلك معطيات المسألة، قد تغيراً تمشهد الناس عندئذٍ ظهور خطاب يفتش عن مصدر تساؤلاته الخاصة، يثير نموذجاً للتبرير النظري، ويميل إلى تجويد نفسه كأداة للعقلانية. وفي تلك المرحلة أيضاً ظهرت في الفكر الفلسفي رهانات اتجهت نحوها التيارات المختلفة أحياناً بشكل صريح، وغالباً بطريقة ضمنية. وبهذا المعنى، حمل الراية كل من زهانغ زي ومينسيوس بين نهاية القرن الرابع وبداية القرن الثالث، حملا راية الأفكار المؤسسة:

"بعد موت كونفوشيوس (سنة 479 ق.م. وفق التقليد)، تفرق تلامذته السبعون، وتنقلوا ما بين بلاط أمير إقطاعي وآخر. طلابه الأكثر أهمية، صاروا أساتذة ووزراء، الأقل أهمية صاروا أصدقاء وأوصياء للأعيان، أو غابوا عن الحياة العامة بحيث لم يعد أحد يراهم [...]. شهدت تلك المرحلة صراعات مسلحة في كل ناحية بين "الممالك المتحاربة"، وتراجع التيار الكونفوشيوسي. استمر التيار الجهبزي في بلاد الـ "كي" والـ "لي" وحدها. في عهد ملكي الـ

"كي" ويه (357 – 320) وكزيان (319 – 301)، عاش أناس مثل مينسيوس وكزان زي اللذين اتبعا تعاليم "المعلم" مشيدين بها، وباتا مشهورين لدى معاصريهم بوفرة علمهما"[1].

بحكم كون منغ زي الذي صار مينسيوس باللغة اللاتينية قد عاش في محيط 280 – 289 ق.م. ، فإنه كان معاصراً لزهانغ زي[2]. حتى وإن بدا أنه لم يلقه أبداً، وأن نظرته مغايرة لنظرته، إلا أنه محاوره الفلسفي الأول، يتقاسم معه عديد الموضوعات، والأفكار، والتساؤلات. أصله من بلد صغير متاخم لـ "لي" وطن كونفوشيوس. درس مينسيوس على أحد تلامذة "زيسي" (نحو 485 – 420 ق.م.) حفيد "المعلم" الذي درس على تلميذه زين غزي (نحو 505 – 436 ق.م.) وهي بنوة مباشرة، جعلت منه الوريث الروحي لكونفوشيوس.

رجل الخير في مواجهة الأمير

من خلال علاقات مينسيوس مع مختلف حكام عصره، نعرف أنه ، ممثله مثل الأعلى، طاف من بلد إلى بلد، رغم بلوغه الستينيات، ونجد عنده الشعور الحاد نفسه "بالرسالة السماوية" و"برجل الخير": أي تخليد "الصراط" الملكي للعصور القديمة. أشار في مناسبتين، إلى أن المرحلة باتت مواتية لقدوم ملك – حكيم، ورأى أن ظهوره يحدث مرة في كل خمسمئة سنة. وربما كان تطوافه بحثاً عن هذا الحكيم الجديد.

من المفيد التذكير بأن المثقفين في ظل "الممالك المتحاربة" كانوا يقومون بخدمة الخط الذي ينتهجه الحكام القائمون على رعايتهم، بوصفهم مستشارين متجولين وإلى حد ما على طريقة الفرسان المتجولين. خلال المرحلة الانتقالية، ما بين انحلال إقطاعية العصور القديمة وقيام مركزية الإمبراطورية، عرفت طبقة الـ شي (shi) (الموظفون – المثقفون المستقبليون في البيروقراطية الإمبراطورية) عرفت حالة استثنائية – بقيت فريدة في مجمل التاريخ الصيني – من الاستقلالية النسبية عن خضوعها للسيطرة السياسية، كان بمقدور أفرادها

الاختيار بين هذا الأمير أو ذاك، أو الانسحاب وفقاً لتصورهم الشخصي "للداو". ولكن سرعان ما تحدد وضعهم بوصفهم شي (shi) (استخدام، وظيفة)، في تخصص سياسي خالص، كان في أساس الميزة الملتبسة والعجيبية لعلاقة المثقف بالسلطة في الصين. منذ البداية، يبدو أنه لم يكن هناك وضع خاص بالمثقف في ظل غياب الفصل المطلق ما بين الحياة العملية (vita activa) المنكبة على تغيير العالم وحياة التأمل (vita contemplative) المهتمة بتفسيره.

ارتبط الاعتراف وتثمين المنزلة الأثيرة لطبقة "الشي" ارتباطاً وثيقاً بالموروث الكونفوشيوسي. يبدو "الشي" في كتاب "محاورات" كونفوشيوس الرجل الذي يتولى عادة مهمة سياسية تتلاءم مع كفاءته الشخصية في الوقت الذي يجسد فيه مثلاً أعلى أخلاقياً. ولكننا، ومن دون شك، نجد عند مينسيوس، ولأول مرة في الفكر السياسي الصيني، وبمثل تلك القوة، تمييزاً أساسياً بين المثل الأعلى الأخلاقي "لرجل الخير" جينزي (junzi 君子) والسلطة الفعلية للأمير جين (jun). يقدم لنا مينسيوس فكرة سامية جداً عن الأولى، تسمح قيمتها الأخلاقية بالتعامل ندياً مع الثانية، وصولاً إلى حد مطابقة نبالة البشر "بنبالة السماء":

قال مينسيوس: "هناك كرامات تمنحها "السماء" وكرامات يمنحها البشر. الحس بالإنسان والعدل والاستقامة والإيمان السليم، والفرح الذي لا ينضب والناجم عن الخير، كلها كرامات تمنحها "السماء". أما دوق، ووزير وضابط كبير، فهي كرامات يمنحها البشر" (VI/ A, 6)[3].

قال زنغ زي (تلميذ كونفشيوس): "ما يمتلكه الملوك بالغنى أمتلكه أنا بالإنسانية، ما يتحلون به بالمرتبة أتحلى به بالأخلاقية. كيف لي ألا أكتفي بهذا كله؟" (II B 2).

في الكتاب V من "مينسيوس" المخصص بكامله تقريباً للعلاقات ما بين الأمير و"الشي"، يبدو أن الأول يمكنه معاملة الثاني بثلاث طرائق: كمعلم، أو صديق، أو مستخدم. ولكن سرعان ما نلاحظ أن علاقة الصداقة القائمة على الندية لم تعد محتملة:

قال زيسي (حفيد كونفشيوس) [لحاكم "لي"]: "إذا نظرنا إلى الموقع الذي يحتله كل منّا فأنت أمير وأنا من الرعية، كيف أجرؤ على إبرام صداقة مع أمير؟ وإذا نظرنا إلى فضائلنا بالطريقة السابقة نفسها، عليك أن تقوم بخدمتي، فكيف يمكنك ادعاء صداقتي؟" (V B 7).

وهكذا لم يبق أمام الشي سوى احتمالين: القيام بخدمة الأمير كوزير، أو إقامة العلاقة معه على أساس علاقة المعلم بالتلميذ. "الشي" الذي هو، في آن، دون الأمير بما لا يقاس من حيث السلطة الفعلية التي يمتلك، وفوقه بما لا يقاس بالنظر إلى قيمته الأخلاقية الشخصية، يجد نفسه في مقام التابع وفقاً للقانون السياسي، وفي مقام المعلم وفقاً للقانون الأخلاقي. يرجع الالتباس القائم في العلاقة بين الأمير و"الشي" إلى أن كلاً منهما يسعى إلى أن يفرض على الآخر سلوك ولاء، مع معرفته بأنه يحتاج الآخر لاكتساب شرعية ما: بقدر ما تحتاج السلطة السياسية الشرعية الأخلاقية، بقدر ما يحتاج النفوذ الأخلاقي الاعتراف به وضعاً متفوق. وهكذا في عز مرحلة "الممالك المتحاربة"، وبدفع من مينسيوس، صار الداو، مجموعة القيم الأخلاقية والثقافية، التي صانتها طبقة الشي، صار رهاناً سياسياً.

المنغ زي كتاب سجالي

فيما كانت أقوال كونفوشيوس، قبل ذلك بقرن من الزمن، تمثل شكلاً من أشكال عصر ذهبي، فيه يخرج الكلام دون جهد، كان على مينسيوس أن يمضي وقته في شحذ أسلحته، وأن يبذل جهوده كلها لمواجهة التحديات والتصدي للهجمات. في المرحلة التي شهدت تجابهاً بين "مئة مدرسة ومدرسة"، واجه مينسيوس منافسة صعبة: فضلاً عن "صراط" زهانغ زي، ظهر خطاب تشريعي على يد شين بيهيه (Shen Buhai) وشانغ يانغ (Shang Yang)، هناك أيضاً "الاحترابيون"، المعروفون بشكل خاص من خلال (Sunzi bingfa) سينزي بينغ فا (فن الحرب كما يراه المعلم سين)، الدبلوماسيون الذين يبشرون

بالتحالفات "العمودية والأفقية" ("شمال - جنوب" و"شرق - غرب")، السفسطائيون، أتباع "المُزارع الإلهي"، دون أن ننسى مدرسة موزي التي طالما تعرضت للتشنيع.

يرسم لنا جان ليفي لوحة مرعبة لتلك المرحلة التي غلبت عليها الدسائس والخدع، والتي فيها "لا يقيّم السلوك بمعيار الأخلاق وإنما بمدى الفعالية"، وكانت فيها "الأنانية والكلبية والطموح تبدو كما لو أنها مثل جميع الأعمال البطولية الفاضلة الواردة في سير القديسين القدامى التي أعيد تفسيرها نماذج لللاأخلاقية، كما كانت فيها الشهامة والمروءة حالات غريبة على العقلية السائدة في تلك المرحلة إلى حد اعتبارها غير معقولة. في القرنين الرابع والثالث، من المستحيل اعتبار سلوك فاضل ومتجرد من كل نفع إلا بمثابة حماقة"[(4)]. في مثل هذا السياق، بدا مينسيوس مدافعاً يكاد يكون وحيداً، ومختلفاً عما كان معاصروه يرونه مثالية بائسة بالتأكيد، ولكنه مقتدٍ بكونفوشيوس الذي "كان يحاول ويحاول، مع معرفته بأن محاولته جهد ضائع" (كتاب **محاورات** XIV، 41) اتخذ مينسيوس لنفسه مهمة الدفاع عن تعاليم "المعلم" على الرغم من كل شيء، فسلّحها بالإجابات والتبريرات إزاء أسئلة واعتراضات التيارات الأخرى. وهكذا وجد نفسه، في غمار معركته هذه، مقوداً إلى تحديد بعض إيحاءات كونفوشيوس الموجزة، بل اضطر أحياناً إلى تبني وجهات نظر أو طرق خاصة بتيارات أخرى، غير متردد، على سبيل المثال، بالاستعانة بتقنية المناطقة، أو أن يضمن خطابه مفاهيم ومسائل مأخوذة من زهانغ زي.

نجد في **المنغ زي** (Mengzi) لهجة سجالية ودفاعية واضحة تماماً، غائبة كلياً عن كتاب **المحاورات** وتهدف إلى إقناع الآخرين أكثر مما تتوخى تعليم أتباع مؤيدين فعلاً. وفيما كانت تعاليم كونفوشيوس تقوم على شذرات متقطعة مما يجعلها أقوالاً حكمية موجزة، فإن عملية تحولها إلى خطاب مصقول

ومسنون كأداة جدلية قد جرت في **منغ زي**، مضفية قيمة فلسفية على كتاب موسع ومتماسك بشكل ملحوظ، ربما جمعه تلامذة مينسيوس، الذي ربما وهو في شيخوخته المديدة لم يتمكن من مراجعة النص بنفسه.

قوة الإقناع "لدى الإنسان"

يمكننا اختصار الرسالة الأخلاقية – السياسية التي حاول مينسيوس تمريرها إلى الحكام الذين التقاهم على النحو الآتي: أفضل طريقة للحكم هي التقيد بالحس الإنساني **الرين** (ren). وهذه رسالة تتدرج في خط الرهان الكونفوشيوسي على الإنسان، والتي كانت في القرن الرابع على شيء من الضعف في مواجهة النظريات البراغماتية، لا بل الكلبية، للمشرعين، والقادة العسكريين والدبلوماسيين الآخرين، بحيث عبّر المؤرخ سيما كيان عن هذا الواقع الرث قائلاً:

"أراد مينسيوس التبشير بفضائل "ياو"، و"شين" و"السلالات الثلاث"، بحيث إن أحداً من الحكام الذين التقاهم لم يكن يرغب في الإصغاء إليه"(5).

في محيط كهذا، كيف يمكن إعطاء حد أدنى لفكرة الحكم بواسطة "الرين" جوهر النظرية السياسية الكونفوشيوسية؟ يجيب مينسيوس: إن هذا النمط من الحكم هو الوحيد الذي يقوم على الإجماع، وهو عامل توحيد وضمانة للُّحمة والاستقرار. وبالفعل فإن الحاكم الذي يعامل رعاياه بإنسانية "كأب وأم للشعب" يجذبهم نحوه بالطبع. يستعيد مينسيوس هنا المعارضة الواردة في "المحاورات" بين المثل الأعلى السياسي الإنساني، ومبدأ الحكم القائم على القوة والقهر، ونحن مدينون له بالتمييز الذي صار كلاسيكياً بين "الصراط الملكي" و"الصراط المهيمن":

"إثر لقاء ضمه والملك كزيانغ ملك ليانغ، صرح لدى خروجه: "عندما راقبته عن بعد، لم يبد لي حاكماً، وعندما نظرت إليه عن كثب، لم أجد فيه شيئاً يوحي بالاحترام. سألني

بفظاظة: كيف يمكن تأمين استقرار الإمبراطورية؟ أجبته "يمكن تحقيق ذلك عن طريق الوحدة".

- من الذي يستطيع تحقيق هذه الوحدة؟

- ذلك الذي لا يستمتع بقتل الناس.

- ولكن من ذا الذي يمنح السلطة لهذا؟

- ما من أحد في الإمبراطورية لا يرغب في منحها له. هل سبق لجلالتك أن شاهدت كيف ينمو الأرزّ؟ إذا لم تمطر في الشهر السابع أو الثامن تيبس الشتلات. ولكن ما إن تتلبد السماء بالغيوم، وينهمر المطر بغزارة حتى تأخذ بالنمو: وعندها من ذا الذي يستطيع معاندتها؟ والواقع أن بين قادتنا اليوم، ليس هنالك واحد لا يستمتع بسفك الدماء. لو كان هناك واحد أوحد لا يستمتع بذلك، فإن شعب الإمبراطورية بكامله يتحوّل إليه وتتجه نحوه الأنظار. والحقيقة، أنه لو وجد لسار إليه الناس كما الماء الجاري الذي يتجه نحو الأرض الواطئة. وعندما يتدفق الماء كما السيل من ذا الذي يستطيع مواجهته؟"[6] (I A 6).

ما يفاجئ في هذا النص هو أنه موجه إلى حاكم، وتستخدم فيه استعارات عضوية "نبتات الأرز" وطبيعية (جريان الماء باتجاه الأسفل): استعارات تظهر هنا في الخطاب السياسي، ولكننا نجدها في الخطاب الأخلاقي، وبخاصة لدى الكلام على الطبيعة البشرية[7]. وعلينا ان ننوّه في هذا المقطع بالبرهان الاقتصادي لقوة الجذب التي يتمتع بها حاكم كونفوشيوسي على الناس: ففي ظل "الممالك المتحاربة"، كانت قوة بلد ما تقاس بعدد سكانها، وكانت البلدان ذات الأطماع التوسعية تستخدم جميع الوسائل لجذب سكان البلدان المجاورة إلى أراضيها. يعرض مينسيوس الرين (ren) واحداً من هذه الوسائل، ويرى فيه الوسيلة الوحيدة المؤثرة فعلاً على المدى البعيد.

دليل آخر يعمل لصالح "الرين" في نظر الحكام، هو أنهم يرون في الشعب مصدراً لشرعيتهم. الأمر يتعلق هنا بشرعية أخلاقية أكثر مما هي شرعية سياسية، و"الشعب" فيها ليس إلاّ تعبيراً عن تفويض "السماء" القانون الأخلاقي

الذي يبرر قيام سلالة. فالعلامة التي تثبت أن حاكماً ما قد أجازته "السماء" يمنحه إياها الشعب عندما يميل هذا الحاكم نحوه بشكل طبيعي، مسلماً له السلطة من تلقاء نفسه، ومعبراً عن الإرادة السماوية بمنحه التفويض:

قال مينسيوس: "يستطيع "ابن السماء" أن يقترح على "السماء" أحداً ما [ليخلفه]، ولكنه لا يملك سلطة إرغام "السماء" على إعطائه السلطة. [...]. في ما مضى، اقترح "ياو" "شين" على "السماء"، التي وافقت، فقدمه للشعب، ووافق الشعب. [...] ورد في "الإعلان الكبير" من **كتاب الوثائق** أن "السماء" ترى ما يراه شعبي، و"السماء" تسمع ما يسمعه شعبي". تُؤكد هذه الأقوال ما سبق أن قلته" (V A 5).

هذا الدور المفترض للشعب بوصفه تصديقاً وإقراراً أخلاقياً هو عنصر غير جديد، وإنما قام مينسيوس بترسيخه. حتى وإن فكرنا بأن مفهومي "السماء" والشعب ليسا هنا إلا للتأكيد على السوابق التاريخية، وعلى المؤسسة القائمة على الوراثة، نلاحظ أن مينسيوس يظهر النتيجة المنطقية لترجيح كفة الشعب: إذا كان الحاكم، عندما نقارنه بمركب من المراكب، بدا غير جدير بالتفويض، يحق للشعب الذي يحمله أن يقلبه (بالمعنى الحرفي الدقيق للكلمة!):

قال مينسيوس: "يأتي الشعب أولاً، أما هياكل "الأرض" و"المييه" (رموز السلطة السياسية) فتأتي لاحقاً، ولا يأتي الحاكم إلا أخيراً. عندما يتمكن من كسب الشعب يصبح "ابن السماء"" (VII B 14).

يمضي مينسيوس في المنطق نفسه وصولاً إلى الأخذ بعين الاعتبار وجوب قتل الملك:

"سأل "كزيان" ملك "الكي": إذا أقدم وزير على قتل ملكه، أهذا أمر مقبول؟".

جواب مينسيوس: "من يختلس الحس الإنساني (الرين) هو سارق. من يهدم معنى الصواب هو همجي. السارق كما الهمجي هو إنسان من العامة. من ناحيتي، وعلى حد علمي [في الحال التي قتل فيها زهو كزين آخر ملك من ملوك الشانغ على يد الملك وي مؤسس سلالة زهو] فإن الذي عوقب هو الرجل العامي زهو كزين، لا ملكاً قُتِلَ"[8] (I B 8).

وهكذا فإن منغ زي ذهب بعيداً جداً وصولاً إلى الحد الذي يتطلبه الرين الكونفوشيوسي في الحكم: مفهوم للسلطة يتقدم فيه الأخلاقي على السياسي. هذه فكرة ستصمد في مجمل التاريخ الصيني، في صميم المؤسسات (وبخاصة على شاكلة تأنيب يقوم به المستشار الكونفوشيوسي للإمبراطور، وسيتخذ في ما بعد شكل مؤسسة رقابية، وحتى في العصر الحديث: في حركة النقد السياسي "ربيع بكين" سنة 1989، كانت الفكرة القائلة بأن الحكّام المتسلمين زمام السلطة يومذاك قد فقدوا التفويض الممنوح لهم، لا تزال حيّة.

ومع ذلك فإن هذا كله لا يجعل من مينسيوس "ديمقراطياً"، إن كان لهذه الكلمة من معنى في نص الصين القديمة. شأنه شأن موزي، الذي سبق له أن دعا إلى "تقديم الأكثر جدارة"، فإن مينسيوس لم يخرج على الترسيمة الشمولية الهرمية. الحكم بواسطة "الرين" لا يتضمن القضاء على التراتبية السياسية والاجتماعية: ذلك أن الرين على العكس من ذلك هو الضامن الأفضل للتراتبية، لأنه يشكل مبررها الأخلاقي. نظراً لأن الرؤساء يعاملون مرؤوسيهم معاملة إنسانية، يعترف لهم هؤلاء في المقابل، وبشكل طبيعي، بعلو منزلتهم. وهكذا نجد تبريراً أخلاقياً للتوزع ما بين عمل يدوي يقوم به المحكومون، وعمل فكري موقوف على أولئك الذين يحكمونهم:

"حكم الإمبراطورية، هل هو الشيء الوحيد الذي يمكن القيام به في ما نزرع الأرض؟ هناك أعمال خاصة بكبار الرجال، وهناك أعمال أخرى لقليلي الشأن. أكثر من هذا، لتلبية متطلبات شخص واحد، نحن بحاجة لعمل يقوم به مئة حرفي. إذا كان على كل شخص أن يقوم هو بكل شيء قبل أن يتمكن من استخدامه، فهذا يعني أن عليه الركض في كل مكان ودون توقف. ولهذا السبب قيل: على البعض إعمال عقولهم، وعلى البعض الآخر إبراز قوتهم الجسدية. الأوائل حكام، والآخرون محكومون. المحكومون يقدمون الغذاء، والحاكمون يغتذون. هذا هو المبدأ القائم في الكون بأسره" (III A 4).

إن في هذا رداً جلياً على التيار الذي يتحدث عن "المزارع الإلهي" شينونغ. غَدَتْ مسألة الإعلان عن ملوك أسطوريين يمثلون هذا المثل الأعلى السياسي أو ذاك أمراً متداولاً عند مؤسسي المدارس الفكرية منذ كونفوشيوس. رجع كونفوشيوس إلى ياو وشين الملكين الأسطوريين الحكيمين، وسارت المدرسة الموزية على نهجه ولكن انتهى بها الأمر إلى الرفع من شأن صورة يي الكبير، مؤسس سلالة كزيا الذي عرض نفسه للخطر من أجل السيطرة على الفيضانات. أما شينونغ، فهو يجسد المثل الأعلى السياسي، الذي بموجبه على كل فرد، بدءاً من الحاكم، التوصل إلى تأمين احتياجاته الخاصة عن طريق قيامه شخصياً بزراعة الأرض[9].

شكّل توزيع العمل هذا بين "مثقفين" و"عمّال يدويين" فكرة تتكرر باستمرار في أدب العصور القديمة منذ القرن الرابع، مميزاً طبقة "الشي" التي أخذت تبدو في القرنين الرابع والثالث شيئاً فشيئاً بمثابة محترفي السياسة. وفيما كان فكر كونفوشيوس يبدو بالكامل "مشدوداً إلى خيط وحيد" ويرفض أية فكرة تخصصية، ما كان لمينسيوس، الذي دفعته، من جميع الجهات، القضايا الطارئةُ والملحة، ما كان له أن يكتفي بخطاب أخلاقي محض، كان عليه أيضاً أن يردّ على المستويين السياسي والاقتصادي على الموزيين وعلى أتباع "المزارع الإلهي". وكما يقول المثل: "ليس للبطن الجائع أذنان". "الجوع كافر" كان كونفوشيوس شديد الاقتناع أن التربية الأخلاقية لا يمكن أن تتم إلا على أرض خالية من نقص مادي فادح[10]. هناك مثل معروف تماماً في نظرة مينسيوس الاقتصادية هو الوصف المثالي لنموذج "الحقول المربعة" جينغ تيان (jingtian) المستوحاة من مؤسسات طقوسية قديمة، وبخاصة تلك التي عرفت في بداية عهد الزهو:

"ما من أحد سوف يدفن، لا شيء سيقوم خارج الجماعة القروية. تشكل حقول قرية ما جزءاً من مربع (جينغ)[11]. في الخارج كما في الداخل [أفراد الجماعة] سوف يصبحون أصدقاء، يهبّون لنجدة بعضهم في الأمسيات، والتعاضد في المرض، وهكذا فإن المئة أسرة لا يشكلون سوى واحدة في الانسجام.

مئة "لي" مربعة تشكل رقعة مربعة واحدة، كل مربع يشكل تسعماية آر. يقع الحقل المشترك في الوسط. تستثمر كل واحدة من ثماني أسر مئة آر للحصول على احتياجاتها الخاصة، وفي الوقت نفسه تشترك جميعاً بالاهتمام بالحقل المشترك. بعد الانتهاء من العمل المشترك، يصبح مسموحاً لأي كان الانصراف إلى مشاغله الخاصة. هنا مكمن العلامة المميزة للشرط الفلاحي (III A 3)".

أخلاقية قائمة في الطبيعة

تميل أنواع الخطاب كلها لدى مينسيوس – الخطاب السياسي والاقتصادي... إلخ إلى إبراز الفعالية المفارقة لـ **الرين**. ولكن الذي يجعله، ليس مجرد وارث لكونفوشيوس وحسب، وإنما أيضاً مفكراً بامتياز، هو مفهومه للطبيعة البشرية الذي سيبقى نقطة ارتكاز في الفكر الكونفوشيوسي اللاحق كله. فهذا الذي كان عند "المعلم" مجرد حدس بالحس الإنساني، صار مع مينسيوس تأكيداً قوياً لطيبة الطبيعة البشرية بوصفها أساساً للأخلاقية في مساهمتها بالانسجام الكوني.

بينما تكلم كونفوشيوس عن تفويض "السماء" وموزي عن مشيئتها بسجية كاملة، شهد الوقت الذي ظهر فيه خطاب فلسفي في القرن الرابع طرح مسألة العلاقات بين الإنسان و"السماء". منذ البداية، لا تثار مسألة الإنسان إلا بالارتباط مع "السماء". في إطار فكرة الثنائي "إنسان – سماء" الثابتة الحقيقية في الفكر الصيني، تطورت مختلف التيارات في "الممالك المتحاربة"، وأثيرت مسألة طبيعتنا كزنغ (xing) بمعنى أن كل شيء هو هبة "السماء" لنا منذ الولادة: الحرف الصيني **كزنغ** حرف يشتمل على الجزء شنغ (Sheng 生) الذي

يعني "حياة" "قَدِمَ إلى الحياة" أو "أنجب" (تجدر الملاحظة إلى أن في كلمة طبيعة (nature)، هناك الفعل اللاتيني "nascor" ولد (naître))[12]. الصياغة الأولى لهذا المفهوم، يبدو أنها ترجع إلى مدرسة يانغ زهي (أو يانغ زي) السلف المفترض للطاوية، والتي ظهرت في "ليبزي" للتبشير بمبدأ "الحرص على عدم المساس بحياة المرء أو طبيعته" (quan xing 全生) أو (quan 全性 Sheng) مع كل ما يمثله هذا من تحد في نظر الأخلاقيين المرموقين في تلك المرحلة – أكانوا كونفوشيوسيين أو موزيين. أطلق "اليانغيون" هنا تحدياً، كان على مفكري القرن الرابع مواجهته، أو، في الأقل، عدم تجاهله. أوجز مينسيوس موقف "المعلم يانغ" مبسطاً إياه إلى حد الكاريكاتورية:

"مبدأ "اليانغ زي" هو "كل واحد بحالة". أكان بإمكانه إنقاذ العالم بأسره باقتلاعه شعرة واحدة لم يقدم على اقتلاعها. (WII A26)".

بَشَّر يانغ زهي إذن بالمبدأ "الطاوي الأول" القائل بـ "الحفاظ على المبدأ الحيوي"، على حساب الحس الأخلاقي. والواقع أن خطة مينسيوس تبيّن أن الطبيعة البشرية تتجه نحو الطيبة كما تميل طبيعياً إلى الحفاظ على نفسها بشكل سليم، ذلك أن الحس الأخلاقي لا يقل طبيعية عن المبدأ الحيوي. الرهان الأساس هو معرفة مدى مساهمة الإنسان في **الكزنغ** ومدى حصة "السماء". الإجابة عن هذا السؤال تحدد سلسلة من المواقف طرفاها، الأكثر غلواً، هما من جهة عقلانية مفرطة قال بها الموزيون المتأخرون الذين أنكروا وجود أي نصيب "للسماء" في ذلك، والذين على أي حال لم يهتموا بمسألة **الكزنغ**، ومن جهة ثانية مناهضة العقلانية كما عند زهانغ زي الذي يرى أنه بمقدار ما يسلّم الإنسان أمره "للسماء" بمقدار ما يحسن التصرف. أراد منغ زي التوصل إلى دمج هذين الطرفين عندما أظهر أن **الكزنغ**، بما يحويه من خصوصية بشرية محددة، أي الحس الأخلاقي، يصدر عن "السماء"، أي عن "الطبيعي". عندما أعاد مينسيوس علاقة

الاستمرارية بين الإنسان و"السماء" رد على كل من موزي الذي رفع الغطاء بشكل تام عن الإنسان وعقلانيته محولاً الحس الأخلاقي إلى منفعية موضوعية خالصة، وعلى زهانغ زي الذي رفعه عن "السماء"، حيث لا يمكن للإنسان أن يذوب في "الداو"، إلا إذا قَبِلَ بالتخلي عن كل ما يميزه ككائن بشري. وهكذا فإننا نجد العفوية واللاحركة، المفصّلة أساساً في **الزهانغ زي واللاوزي** مندمجة في الفعل الأخلاقي للقديسين الكونفوشيوسيين:

قال مينسيوس: "في كل مكان تحت السماء، عندما نتحدث عن الطبيعة، فإن الأمر لا يدور في الواقع إلا حول المعطى البدئي (غي gu). والحال أن المعطى البدئي يضرب جذره في النافع، ما يؤخذ على البشر الفطنين هو طريقتهم في إقحام الأشياء. لو اتبعوا الطريقة التي أسال فيها "يي" المياه، انتفى ما يمكن أن يؤخذ على فطنتهم. أجرى "يي" المياه فاعلاً دون جهد. لو تصرف البشر الفطنون بالطريقة نفسها فحسب، تكون فطنتهم في الحقيقة عظيمة"[13] (IV B 26).

ما هو الحيوي؟

عرض مينسيوس تصوّره للطبيعة في بداية الكتاب VI ضمن مناظرة شهيرة مع رجل يدعى غاوزي (Gaozi) يطغى على طروحاته اللون الموزي، وهذا مَثَلٌ جميل لمناقشة جدلية تفيد من جميع مصادر المنطق والبيان. تقدم نقطة الانطلاق ثلاثة مواقف ممكنة: **1)** ليس هناك سيء وحسن في الطبيعة. **2)** احتمالات التحوّل نحو الحسن في الطبيعة مساوية تماماً لاحتمالات التحوّل نحو السيء. **3)** الطبيعة حسنة لدى البعض، وسيئة لدى البعض الآخر. بدأ مينسيوس بالهجوم على الفكرة التي قال بها غاوزي عن حياد الطبيعة والتي ليست حسنة ولا سيئة: رأى أن الطبيعة، بحكم كونها حيّة، لا يمكن أن تكون هامدة، يدفعها ميلها الطبيعي نحو ما هو حسن (هذا هو معنى كلمة شان (shan) التي غالباً ما تترجم بكلمة "الخير" بالتعارض المضمر مع كلمة "الشر"):

"قال غاوزي: "الطبيعة مثل خشب الصفصاف، والحس الأخلاقي مثل الفناجين والأقداح. صناعة الحس الإنساني والحس الصائب انطلاقاً من الطبيعة البشرية، شبيه بصنع الفناجين والأقداح انطلاقاً من خشب الصفصاف".

قال مينسيوس: "هل باستطاعتك صنع الفناجين والأقداح مع مراعاة الطبيعة الخاصة بخشب الصفصاف؟ في الواقع، باستخدامك العنف معه، تستطيع صنع الفناجين والأقداح. فهل هذا يعني أنك تستخدم العنف أيضاً مع الإنسان لتصل معه إلى الحس الإنساني والحس الصائب؟ إذا كان هناك شيء ما يجب أن يقود الإنسانية بكاملها إلى اعتبار هذه الفضائل بمثابة كوارث، وهذه فعلاً أقوالك!" (VI A 1-2).

يرى غاوزي أن الطبيعة مادة خام كخشب الصفصاف الذي يتطلب العمل فيه لصناعة شيء ما، بالطريقة نفسها التي نصنع فيها فناجين وأقداحاً. هناك، إذن، ما بين الطبيعة البشرية والحس الأخلاقي علاقة برّانية ينكرها مينسيوس بكل قوة. بالنسبة إليه، الطبيعة البشرية، بحكم كونها طبيعة، جيدة، بمعنى أنها مهيأة للحس الأخلاقي، بالطريقة نفسها التي تجعل الماء، بحكم طبيعته، مهيأ للجريان نحو الأسفل.

قال غاوزي: "الطبيعة البشرية كالماء المضطرب. إذا فتحنا منفذاً لجهة الشرق يسيل نحو الشرق، وإذا فتحنا منفذاً لجهة الغرب يجري نحو الغرب. الطبيعة البشرية لا تميز بين ما هو جيد وما هو ليس كذلك، تماماً كما لا يميز الماء بين الشرق والغرب".

قال مينسيوس: "لنسلّم بأن الماء لا يقوم بهذا التمييز، ولكنه ألا يميز ما بين الأعلى والأسفل؟ الطبيعة البشرية حسنة، بالطريقة نفسها التي يتجه فيها الماء نحو الأسفل. ما من إنسان دون طيبة، كذلك ما من ماء إلا ويجري نحو الأسفل. وبالطبع، إذا تركته يتدفق وأنت تضربه يمكن للماء أن يرتفع أعلى من جبينك، وإذا ما صنعت له قناة وعملت على حصره، فبإمكانك الإبقاء عليه حتى في أعلى الجبل. ولكن هل هذه هي الطبيعة الحقيقية للماء؟ إن ما يفعله هو خضوعه للقوة. قد يُدْفع الإنسان للقيام بما هو سيء، ولكن طبيعته تتعرض عندئذٍ للعنف[14]" (VI A 2).

إذاً اتفق مينسيوس وغاوزي في القول أن "الكزنغ" (性) مختلف عن "الشنغ" (生)، أي الصيرورة الحيوية، ومع ذلك يختلفان في تحديدها. يرى غاوزي أن الحيوي هو في البيولوجي، في الغرائز الأولية والحيوانية مثل الجوع، والخوف من البرد، والغريزة الجنسية. يرى مينسيوس أنه أكثر من ذلك. يرى أن عند الإنسان ما هو أكثر أولوية من الجوع والجنس: الشعور التعاطفي مع الغير، الذي يجعل رؤية ألم الآخر مشهداً لا يحتمل بورين (buren不忍). في ردة الفعل الإنسانية العفوية هذه، إزاء ما هو لا يطاق، يرى مينسيوس التجلي البديهي للوجود الجوهري للأخلاقية في الإنسان:

قال مينسيوس: "لكل إنسان قلب يتأثر بما لا ينبغي السكوت عن مثله. [...] لنفترض أن أناساً شاهدوا فجأة طفلاً يكاد يقع في بئر، يشعرون جميعاً بردة فعل قوامها الخوف والتعاطف، غير مدفوعين إلى ذلك بالرغبة إلى حسن العلاقة مع الأهل، ولا بهاجس الفوز بسمعة طيبة وسط الجيران والأصدقاء، ولا نفوراً من استغاثات الطفل.

وهكذا يبدو أنه في غياب قلب يشفق على الآخر لا نكون بشراً؛ دون قلب يشعر بالعار لسنا بشراً؛ دون قلب يتسم بالتواضع والمراعاة لسنا إنسانيين؛ دون قلب يميز بين الحق والباطل لسنا إنسانيين. القلب الرؤوف هو بذرة الحس الإنساني، القلب الذي يشعر بالخجل هو بذرة الحس الصائب؛ القلب الذي يتسم بالتواضع والمراعاة هو بذرة الحس الطقوسي؛ القلب الذي يميز ما بين الحق والباطل هو بذرة الفطنة. يمتلك الإنسان في داخله هذه البذور الأربع، بالطريقة نفسها التي يمتلك فيها أطرافاً أربعة. امتلاك هذه البذور والزعم بعدم القدرة [على تنميتها]، في ذلك إساءة للذات، والقول بعدم قدرة الأمير على ذلك فيه إساءة للأمير.

أياً يكن مالك هذه البذور الأربع، باستطاعته تنميتها إلى الحد الأقصى، إنها بمثابة النار المشتعلة أو النبع المتدفق. يستطيع ذلك إذا وجد نفسه قادراً على الثقة بالعالم وحده، وعاجزاً عن ذلك إذا رأى نفسه غير قادر حتى على خدمة أمه وأبيه" (II A 6).

فيزيولوجيا أخلاقية

في المبدأ الحيوي الذي يتقاسمه الإنسان مع البهيمة، أراد مينسيوس تبين علامات حس أخلاقي هي أيضاً غريزية، و"بذور" طيبة، لتستقيم له الاستعارة النباتية التي وردت سابقاً[15]. فرسم لنا صورة رفيعة وجميلة للإنسان الذي رآه يكبر كما الشجرة المستقيمة النمو:

ما يعدّه رجل الخير طبيعته لا يمكن أن يضاف إليها شيء، حتى إن قام بأشياء كبيرة، ولن ينتقص منها شيء، حتى وإن عاش في الفقر، ذلك أن هذا هو نصيبه المقدر. ما يعدّه رجل الخير طبيعته – أي الحس الإنساني، الصائب، حسّ الطقوس والفطينة – تتجذر في القلب، ولكنها تشع على الوجه، تجري في طول العمود الفقري، وتنتشر في الأطراف الأربعة، التي دونما أية حاجة للكلام، تعبر عنها (VII A 21).

هذا الوصف المدهش لرجل الخير يظهر شكلاً من أشكال التوجه الطبيعي العفوي، والفيزيولوجيا الأخلاقية التي للجسد فيها أخلاقيته التي لا يعرفها العقل. وما يروي البذور الأربع ويتجول في الأطراف الأربعة، ليس سوى سائل عصبي حيوي يصفه بأنه "طاقة فائضة" وران زهي كي haoran zhi 浩然之氣 (qi:

إنها "كي" واسعة وصارمة. إذا ما تغذت بالاستقامة دون أن تتعرض للأذى، فإنها تغطي الفضاء القائم كله ما بين "السماء" و"الأرض" إنها الـ "كي" التي تضمن ملاءمة الحس الأخلاقي "للداو"، وإذا فُقدت زال. تنشأ من الممارسة التراكمية للحس الأخلاقي لا من أفعال محدّدة. ومهما كان التصرف صغيراً فإنه يتلاشى إذا لم يكن موافقاً للقلب. ولهذا السبب قلت إن غاوزي لم يفهم أبداً معنى الحس الأخلاقي لأنه اعتبره برانياً. علينا أن نعمل عليه، ولكن دون أن نحاول تعديله، ألا نسمح لقلبنا بنسيانه، ولكن دون أن نساعده على النمو، وبخاصة علينا عدم القيام بما قام به رجل من سونغ.

حزن رجل من السونغ لدى رؤيته أن نباتاته لا تنمو بسرعة، فخطر له أن يجذبها نحو الأعلى. عاد إلى منزله مسرعاً وقال لأسرته: "أنا تعب اليوم، لقد ساعدت الشتلات على النمو". لدى سماع ابنه هذه الكلمات، انطلق مسرعاً لرؤية ما حصل، فوجد الشتلات يابسة. في العالم، قليلون هم الذين لا يساعدون الشتلات على النمو. فالذين لا يقدمون على ذلك، مقتنعين بأن ما

يفعلونه جهد ضائع، هم أولئك الذين يشترون الشتلات؛ أما الذين يحاولون جذبها بالقوة لتنمو: جهد ليس فقط غير مجد، وإنما هو مضر" (II A 2).

يحكم مينسيوس هنا الرباط بين التقويم الطاوي للطاقة والمفهوم الكونفوشيوسي للطبيعة البشرية كأخلاقية، حكاية رجل السونغ توضح ذلك: إذا ما تركنا الأولى تتابع مجراها، فإنها ستتجه بشكل طبيعي نحو اتجاه الثانية نفسه، لنأخذ الطاويين المخالفين – ولنبدأ مع زهانغ زي – الذي يرى في الأخلاقية واحداً من العقبات الرئيسة التي تعترض مسيرة الـ "كي" الحرة[16]. بالنسبة إلى مينسيوس هناك ميل طبيعي نحو الجانب الأخلاقي، موجود لدى كل إنسان كبذور لسبب بسيط وصحي، وهو أنه الأكثر موافقة للخلاص. باختصار، فعل الخير يثلج الصدر. الطبيعة البشرية إذن خيرة بمعنى أنها سوية في الأساس، هذا إذا لم يتم إفسادها بفعل عوامل خارجية.

القلب/ العقل

يرى مينسيوس أن ما يميز الإنسان عن الحيوان ليس سوى طبيعته الأخلاقية. في الرؤية الكونفوشيوسية، يتوقف على الإنسان نفسه أن يميز نفسه عن البهيمة، ذلك أن تفوقه ليس مكتسباً بدئياً بحكم الواقع على سبيل المثال، ويرجع إلى مصدر إلهي – نستحضر الفكرة التوراتية، أن من بين جميع المخلوقات، وحده الإنسان، خلق على صورة الله ومثاله. إذن يدور الأمر فعلاً على وضع الإصبع بالضبط على ما يجعل الإنسان إنساناً:

قال مينسيوس: "ما يميز الإنسان عن الحيوان شيء قليل جداً، يحتقره العامة، ورجل الخير وحده يحرص عليه" (IV B 19).

هذا "اللاشيء تقريباً" والذي يحرص عليه رجل الخير بقوة، يسميه مينسيوس "روحاً بدئية" بن كزين (benxin 本心) أو "روحاً جوهرية الطيبة" ليانغ كزين (Liangxin 良心)[17]. هذا "اللاشيء تقريباً" أمر زهيد جداً ولكن لا حدود

له: ما إن يتخلى الإنسان عن الحيوانية حتى تتفلت طاقاته الأخلاقية من عقالها لتتوسع إلى ما لا نهاية، لأننا لن نبلغ أبداً المزيد من إنسانيتنا.

الـ (**كزين** 心)، التي تعني القلب والعقل في آن واحد هي بالنسبة إلى مينسيوس شكل من أشكال الحساسية الخاصة بالإنسان، هي ملَكة للحس، للرغبة، للإرادة، وهي أيضاً ملكة للتفكير بما تم الإحساس به، والرغبة فيه، والسعي في طلبه. من المهم أن نلاحظ، أنه بخلاف التمييز الشائع لدى "الأوروبي" بين الرأس، مركز التفكير الخالص، والقلب مركز العواطف والانفعالات، فإن الـ "كزين" هو في آن واحد عضو الانفعالات والفكر. يجب التعامل مع الإنسان بوصفه كلاً، علينا صرف النظر حتى عن مجرد التفكير في الفصل ما بين القلب/ العقل، لم يعد أحدهما مجرد كتلة من اللحم في ما الآخر ملكة مفكرة متحررة من الغلاف الجسدي، لسبب وجيه، هو أن كليهما، شأنهما شأن سائر الموجودات، مكونان من الطاقة الحيوية. في كل مرة يدور الأمر فيها حول الـ "كزين"، التي تترجم لأسباب تبسيطية بـ"عقل"، من المناسب أن نضمّنها هذه الفكرة التي تشتمل عليها أصلاً. لنتذكر أن المبادئ الستة التي تشكل قاعدة تربية رجل الخير – أي الطقوس، الموسيقى، الرماية بالقوس، قيادة العربة، الخط، الحساب – هي جسدية كما هي فكرية. يرى مينسيوس أن استخدام العقل، أي الملكة الإنسانية الخالصة في التفكير بما نشعر، تعني الانصراف بشكل طبيعي، أو التحول الهادف نحو الجهة الأسمى في الطبيعة البشرية:

غونغ دوزي (Gong duzi) يسأل: "جميع البشر يتساوون جميعاً كبشر، ولكن بعضهم بشر كبار، وآخرون صغار، لماذا؟"

إجابة مينسيوس: "أولئك الذين يتوجهون نحو الجهة الكبرى من طبيعتهم، يخرجون كباراً، والذين يتجهون نحو الجهة الصغرى، ينتقص شأنهم.

– بما أن البشر متساوون في كونهم بشراً، لماذا يختار بعضهم الجهة الكبرى، بينما يختار الآخرون الناحية الصغرى؟

– لا تمتلك الأعضاء الحاسة ملكة التفكير، فتتلبد فيها الأشياء الخارجية، ولأنها مجرد أشياء بسيطة على احتكاك مع أشياء أخرى، فإن ما تقوم به الحواس هو الاستسلام لهذه الأشياء. العضو الذي هو القلب/ العقل يمتلك ملكة التفكير. إذا فكر يستطيع فهم الأشياء، أما إذا لم يفكر فإنه لا يستطيع فهمها. هذا ما وهبته لنا "السماء". وبالكاد تطأ قدمنا الناحية الكبيرة في ذواتنا، حتى نتغلب على الصغار. لست بحاجة إلى أكثر من هذا لتغدو إنساناً كبيراً" (VIA 14 – 15).

كل إنسان يمكنه أن يصير قديساً

هناك، إذن، في مفهوم مينسيوس للطبيعة البشرية رؤية إجمالية جامعة للإنسان، تجعلنا نتصور النمو المترابط والمنسجم للاستعدادات الأخلاقية "للنصيب الأعظم" لكل فرد، تليها استعدادات بيولوجية "للنصيب الأصغر"، وحدها الأولى هي التي يمكن اعتبارها إنسانيةً خالصة، وذلك لاشتمالها على الكائن المفكر، والأخلاقي والاجتماعي. تنطلق عملية الأنسنة إلى ما لا نهاية من الحالة الوجودية للكائن البشري العادي كما هو، ثم تشتمل باضطراد على بعد يزداد توسعاً مع الأيام، ويصل إلى أن يضم "السماء – الأرض والعشرة آلاف كائن". إن الطيبة العادية، والقداسة شبه الإلهية، مرتبطتان بعلاقة تواصل بحيث يمكن المرور من الواحدة إلى الأخرى ضمن تطور تدريجي.

يمكن اختصار إمكانية التوصل التدريجي للقداسة القائمة في الوحدة الأصيلة للطبيعة البشرية بعبارات صارت مشهورة: "باستطاعة أي كان أن يصبح ياو أو شين" أو "كان شين رجلاً مثلي تماماً" (IV B 28). بعدم إرجاع صور القديسين – خلافاً لما فعل كونفوشيوس – إلى ماض سحيق بعيد التناول، فتح مينسيوس الطريق، مدفوعاً بالتنافس مع التجديد الكونفوشيوسي

للسونغ بدءاً من القرن العاشر، أمام إمكان الوصول إلى القداسة انطلاقاً من الطبيعة البشرية العادية، التي هي نفسها لدى الجميع لأنها تصدر عن "السماء" أي أنها ماثلة في الطبيعي:

لنأخذ مَثَل الشعير. نبذر البذار ثم نغطيها بالتراب. نوعية التربة التي نختارها هي نفسها، وكذلك وقت البذار. ينمو الشعير بشكل مدهش ومع انقلاب الشمس الصيفي، ينضج تماماً. إذا ما كان هناك فرق، فالسبب الوحيد لهذا هو التفاوت بين درجة خصوبة الأرض. قد يكون للأمطار والندى بعض التأثير، وعمل الإنسان قليل الأهمية.

الأشياء التي تنتهي إلى النوع نفسه كلها متشابهة، فلماذا لا يكون البشر كذلك؟ لا فرق في النوع بيننا وبين القديسين. كان "المعلم لونغ" يقول: "إذا رأيتُ إسكافياً يصنع أحذية لشخص لا يعرف مقاس قدمه، أكون على يقين من أنه لا يصنع سلالاً". جميع الأحذية متشابهة بحكم وجود أشياء مشتركة بين جميع الأقدام [...].

الفم، لدى جميع الكائنات البشرية، له القدرة نفسها على تذوق الأطعمة، والأذن على سماع الأصوات، والعين على تقدير الألوان. فلم القلب/ العقل وحده لا يمتلك هذه القدرة العامة؟ إنه المبدأ المصاحب نفسه لي (LI 理)، إنه الإحساس الأخلاقي نفسه يي (yi 義). كل ما قام به الحكماء هو أنهم اكتشفوا قبلنا ما هو مشترك بين عقولنا. ولهذا فإن المبدأ والحس الأخلاقي يولدان المتعة نفسها التي تولدها اللحوم لمذاقنا (VI A 7).

طبيعة وقدَر

الطبيعة البشرية كما يتصورها مينسيوس، تتبنى رؤية جامعة للإنسان بوصفه كائناً أخلاقياً ماثلاً في **الرين** الكونفوشيوسي. يقع هذا الأخير إلى مستوى الحس الصائب نفسه، الحس بالطقوس والفطنة، "البذور الأربع" للطيبة الملازمة للطبيعة البشرية. وبما أن القدرة على التصرف بشكل أخلاقي لا يمكن فصلها عن القدرة على التمييز بين الخطأ والصواب، فإن الحكمة تكمن أولاً وقبل كل شيء في معرفةٍ ما، لا كإدراك وإنما تحقيقاً لهوية في التجربة المعيشة. المهم هو الوصول إلى رؤية شاملة لكل ما هو كامن في الطبيعة البشرية، مما يسمح بإعادة موضعة كل ميل في مسار الطبيعة.

قال مينسيوس: "الذي يستنفد ما هو كامن في قلبه/ عقله يعرف طبيعته كزنغ (性). وبالتالي فإن معرفة طبيعته، تعني معرفة "السماء". الحفاظ على عقله بشكل تام وتنمية طبيعته، هذه هي وسيلة خدمة "السماء". وعندئذٍ لا يبالي إذا ما مات شاباً أو عجوزاً: ضبط الذات، يسمح بانتظار الموت بصفاء، وهكذا يتحكم بمصيره مينغ (命).

قال مينسيوس: "ما من شيء إلا وهو قدر. يدور الأمر، إذن، على تقبل ما هو تماماً في مسار القدر. وهكذا فإن الذين يعرفون القدر لا يجلسون على مقربة من جدار مهدد بالسقوط. من يمت وهو في نهاية طريقه يتبع المسار الطبيعي للقدر، لكن الموت سجيناً مقيداً بالأغلال [بسبب جريمة ارتكبناها] هذا لا يعني أن المرء هو المسار المستقيم" (VII A 1-2).

وفي معرض رجوعه إلى كونفوشيوس الذي قال إنه وهو في الخمسين من عمره عرف "أمر السماء" تيان مينغ (天命)، كشف مينسيوس هنا عن هدفه: المصالحة والدمج بين البعدين: الإنسان والسماء في تفاعل دينامي بين **الكزنغ** و**المينغ**. **الكزنغ** هو الطبيعة المحض بشرية والمنبثقة بدئياً عن "السماء". هذه اللفظة، إذن، ليست وصفية خالصة، إنها ذات بعد تصوري عندما تدل على

الطبيعة البشرية، ليس كما أعطيتْ وحسب، ولكن وبشكل خاص في مسيرتها نحو الوجود الأخلاقي. تحوي الطبيعة البشرية أخلاقية "جنينية": وهنا يكمن قسمها السماوي (والبعد الإرشادي) وعلى الإنسان أن ينمّيها.

في "الكزنغ" كل شيء موجود: لا يبقى سوى تأوينه. أما في ما يتعلق "بالمينغ"، فهو ما تأمر به "السماء"، ولكن هو أيضاً ما يُفترض بالإنسان أن يعرفه بعقله ويؤديه بطبيعته. وبالتالي يحتوي "المينغ" أيضاً، البعدين الإرشادي ("السماء" تأمر بالواجب الأخلاقي) والوصفي (الأمر السماوي هو ما هو عليه والسلوك البشري لا يتقيد به بالضرورة). وهكذا فإن العلاقات القائمة بين "السماء" والإنسان تخضع إلى جدلية "الكزنغ" و"المينغ"، الوصفي والإرشادي:

"قال مينسيوس: ترجع "ردات فعل الفم إزاء المذاقات، والعين إزاء الألوان، والأذن إزاء الأصوات، والأنف إزاء الروائح، وكامل الجسد إزاء الرفاهية، ترجع إلى الطبيعة البشرية (الكزنغ). ولكن لا بدّ منها (مينغ)، وهكذا فإن رجل الخير لا يعدّها مجرد "كزنغ". مواقف الإنسانية من أب أو أم، الحس الأخلاقي إزاء حاكم أو وزير، الحس الطقوسي إزاء مدعو أو ضيف، الفطنة إزاء بشر أكفاء، الحكيم إزاء "داو السماء"، ترجع الى **المينغ**. ولكنها تنتمي أيضاً إلى طبيعتنا البشرية (كزنغ). وهكذا فإن رجل الخير لا يعدّها على أنها قدر محتوم وحسب (مينغ)" (VII B 24).

ماذا نقول عن الشر؟

بعد أن بيَّن مينسيوس أن الطبيعة البشرية بعيدة عن أن تكون محايدة، وأنها مهيأة طبيعياً للطيبة، بقي عليه أن يأخذ بعين الاعتبار ما فيها من شر، ذلك أننا، في نهاية المطاف، نلاحظ الشر في التصرفات البشرية. لا يحاول مينسيوس إنكار هذا الأمر البديهي، ولكنه مقتنع بأن السوء في الإنسان ليس

راسخاً فيه: ليست طبيعته الأولى هي المشكلة، المشكلة هي أنه لم يعمل على تنمية جوهره الطيب، لا بل لم يدرك وجوده ربما:

"الميزات الجوهرية للإنسان كينغ (qing 情) تمنحه القدرة على أن يكون طيباً. هذا ما أفهمه "بطيبته". ولكنه ما إن يغدو سيئاً، فهذا ليس خطأ طاقته الكامنة فيه كيه cai 才) التي وهبتها له "السماء". [...] الحس الإنساني، الحس الصائب، الطقوس والفطنة لا تأتي من الخارج، إنها في ذواتنا، ولكن علينا أيضاً أن نعي وجودها"[18] (VI A6).

تقوم كل أخلاقيتنا، إذن، على إدراك بسيط، إدراك طبيعتنا الخاصة. ويقارنها مينسيوس بدرب جبلية إذا سار عليها الناس وعملوا على صيانتها غدت طريقاً حقيقياً، ولكن إذا ما هجرت لبعض الوقت، اجتاحتها الأعشاب الضارة وتمكنت من إزالة معالمها (VII B 21). القوى الخيرة الكامنة فينا لا تطلب منا سوى أن تتحقق، إنها جاهزة لهذا في كل وقت. لا نصبح سيئين إلا لأننا ننساها، أو لأننا لا نراها، ولكن بخلاف السقطة والطرد من الجنة التي رواها لنا **الكتاب المقدس**، لا يوجد هنا وضع نهائي. كما أن تحقيق القوى الكامنة في داخلنا لا يمكن إنجازه دفعة واحدة، فإن فقدانه لا يمكن أن يكون غير قابل للمعالجة.

يرى مينسيوس أن الكائن البشري محمول على الخير، ليس بحكم طبيعته وحدها، وإنما أيضاً بحكم قَدره. القول بأن الحياة البشرية ليست سوى معطى بيولوجي نرتبط فيه بغريزة البقاء، يعني أنها تتضمن قدراً أخلاقياً – لها معنى، وهذا المعنى أخلاقي. حتى إن مسألة معرفة "لماذا" عليَّ أن أتصرف بشكل أخلاقي يجب ألا تطرح، ما إن أعرف طبيعتي الخاصة بكل إنسانيتها. وهنا فإن الإرادة كمبدأ ذاتي فردي لاتخاذ القرارات الذاتية المستقلة في الأفعال، لا تؤخذ بالحسبان اللهم إلا إذا كانت تعبيراً عن الأنانية. "الشر"، لا يمكن في الواقع أن يتضمن سوى الأنانية التي تقوم على نفي

التضامن الجذري للموجودات مع التوجه العقيم بأن لا المرء يعيش إلا لنفسه (راجع على سبيل المثال VII A 25).

في مفهوم للطبيعة كهذا، ليس هناك وبكل بساطة محل **للشر**، بقدر ما لم يؤخذ بعين الاعتبار تقدّم الإرادة الفردية الحرة بالاختيار بين "الشر" و"الخير": بالنسبة لمينسيوس، ولجميع الكونفوشيوسيين، "الصراط" وحيد: "ليس هناك، يختصر مينسيوس مستشهداً بكونفوشيوس، سوى طريقين ممكنين: **الرين** وغياب **الرين** (IV A 2). ترك "المعلم" في رؤيته للإنسان بصمة لا تمحى، من تفاؤلية متأصلة نجدها في صميم العقل الكونفوشيوسي، والتي تجعل من المستحيل أي شكل من أشكال التهويل على الشرط الإنساني على شاكلة الخطابين التوراتي والبوذي. بالحرص على إثبات أن ليس هنا" أمر سيء بحد ذاته في الطبيعة البشرية، فإن الشر والألم يصدران عن نقص في الإنسانية وحده، يتحلل مينسيوس، شأنه في هذا شأن جميع المفكرين الصينيين قبل قدوم البوذية، يتحلل من طرح قضية الشر بشكل مباشر[19].

الإنسانية كمسؤولية

إذا لم يكن هناك من مكان للشر بحد ذاته، في التصور الكونفوشيوسي، اللهم إلا نتيجة فكرة ما عن الحرية أو حرية الاختيار، فإن هناك بالفعل وجود حس بالمسؤولية، يمكننا بشكل قوي من تأدية المهمة التي نذرتنا لها "السماء". كل شيء يتوقف على تصميم كل واحد منا بأن يمسك مصيره الأخلاقي بيده، أو كما يقول مينسيوس بأن يجعله "يقف على قدمه"؟ لي مينغ (li ming[20] 立命) هذا الحس بالمسؤولية، بعيداً عن أن يكون حكراً على بعض القديسين، محفور في أعماق كل فرد منا، ويفرض نفسه علينا، وبخاصة في الحالات القصوى:

"قال مينسيوس: "أحب السمك، ولكني أحب قوائم الدب أيضاً. إذا لم أستطع الحصول على الأمرين، أتخلى عن السمك وآخذ قوائم الدب. أحب الحياة، ولكني أحب الحس الأخلاقي أيضاً. إذا لم أستطع الفوز بالأمرين، أتخلى عن الحياة للاحتفاظ بالحس الأخلاقي. بالطبع أنا أحب الحياة، ولكن هناك شيء أحبه أيضاً أكثر من الحياة، وبالتالي فإنني لن أتمسك بها بأي ثمن. بكل تأكيد، أنا أخشى الموت، ولكن هناك شيئاً ما أخشاه أكثر من الموت، وبالتالي فإني لن أحاول تحاشي الخطر بأي ثمن.

إذا كان الرجل لا يحب شيئاً أكثر من الحياة، أتُراه يفعل كل شيء للحفاظ عليها؟ وإذا كان لا يخشى شيئاً أكثر من خشيته الموت، ألا يفعل كل ما بوسعه لتحاشي الخطر؟ والواقع أنه لا يفعل دائماً كل ما بوسعه لإنقاذ حياته، كما أنه لا يبذل جهده كله لتحاشي الخطر. وهذا يثبت أن هناك شيئاً ما يحبه الإنسان أكثر من الحياة، وشيئاً ما يخافه أكثر مما يخاف الموت. ليس الحكماء هم الوحيدون الذين يملكون هذا التفكير، إنه قدر مشترك لدى الجميع، ولكن الحكماء وحدهم هم الذين لا يفارقونه أبداً"[21] (VI A 10).

ما هو، إذن، هذا الشيء الذي يفرض نفسه علينا بهذه البداهة، وإلى الحد الذي يجعلنا نتخلى عن الحياة؟ إنه لا شيء سوى إنسانية طبيعتنا": أي أن "ما يجعل منا كائنات بشرية، هو الذي يجعل، إذا صدقنا مينسيوس، أتعس الشحاذين يفضل الموت جوعاً، على قبول الطعام، الذي يلقى أمامه على الأرض كما الكلب. ليس أمام مينسيوس أي خيار سوى اعتبار طيبة الإنسان مجبولة بطبيعته، وموصوفة لرسالته، دون أن يسعى إلى إيجاد أساس للأخلاقية خارج الإنسان – الله الآمر الحازم، أو وعد بالجنة بعد الموت. الإنسان وحده المسؤول عن طبيعته الأخلاقية الخاصة:

[الحس بما هو إنساني (仁 ren) هو الإنسان نفسه (人 ren) (VII B 16)].

مركزية وأصالة

نتقاسم مع الكائنات والعالم الذي يحيط بنا الإحساس بجماعة موجودة، يعبر عنها في المصطلحات البشرية بكلمة **رين**. الأساس المطلق للأخلاقية، يقيم، إذن، داخل إنسانيتنا الخاصة، ولكن القاسم المشترك الأكبر يجب أن يكون البحث عنه في القسم الأكثر عمقاً في ذواتنا، وبالتالي الأكثر خفاءً، والأكثر تجاهلاً بالنسبة لنا: ما يسميه مينسيوس "السماوي" أو "أصيل"، مفتتحاً بهذا طريقاً كبيراً سيلقى حظوة واسعة في التجديد الكونفوشيوسي بدءاً من السونغ في القرن الحادي عشر، والذي سنراه في الصياغة القوية لنصين كبيرين "الزهونغ يونغ (الوسط الذي لا يتغير)" و"الداكسيو (الدراسة الكبرى)"[22]. نصان رائعان، بجزالة التعبير وشمول الإحاطة، يختلفان عن اتباع البحث الطقوسي الذي صدر عنه. "الزهونغ يونغ" الذي ينسب عادة إلى حفيد كونفشيوس "زيسي" هو على الأرجح ثمرة عمل تراكمي تم في المسيرة المينسيوسية، والذي شأنه شأن (المينغ زي)، يمثل فكراً كونفوشيوسياً يأخذ بعين الاعتبار اعتراضات زهانغ زي (من هنا الفرضية التي غالباً ما تتحدث عن تأثيرات طاوية). وإليك المقطع الافتتاحي المشهور:

"ما خصت "السماء" الإنسان به (تيان مينغ) هو طبيعته (كزنغ)؛ أن يسير وفقاً لطبيعته، هذا هو (الداو)، تنمية "الداو" هذا هو التعلم.

لا يجوز الابتعاد عن (الداو) لحظة واحدة، إذا كان ممكناً حدوث ذلك، فهذا ليس هو الداو. ورجل الخير يترصد ما لا يراه، متيقظ لما لا يسمع: فما من شيء أوضح رؤية أكثر مما هو مخبوء، لا شيء أكثر تجلياً مما هو كامن. ولهذا فإن رجل الخير يبقى على ذلك القدر من التنبه عندما يخلو إلى نفسه.

ما لم تبد البهجة ويظهر الغضب والحزن والفرح، فهذا هو "الوسط". وإذا ما تجلت دون أن تتجاوز حد الاعتدال، فهذا هو الانسجام. "الوسط" هو الأساس الكبير للكون،

والانسجام هو (الداو) الكوني. إذا بلغ "الوسط" والانسجام مداهما الأقصى، وجدت "السماء – الأرض" موضعها والعشرة آلاف كائن مصادرها"[23].

في هذا الانفتاح العظيم فإن "الوسط" زهونغ (中) الذي سبقت الإشارة إليه، لا يضارع أبداً أي شكل من أشكال تساوي الابتعاد[24]، بل يبدو أنه قانون (الداو) بالذات. بوصفه قوة فاعلة، فهو الأساس المكوّن للكون، في الوقت نفسه الذي هو فيه نمط آلية عمله، من دونه، يصبح "الداو" عاجزاً عن توليد الحياة، ومن باب أولى ضمان استمرارها وتحولاتها ضمن الانسجام. كمبدأ للحزم في التمسك بالصواب، هو الذي يحفظ الطاقة الحيوية بتماميتها واعتدالها، وهو الذي يحفظ جميع مكنونات الكائنات كاملة غير منقوصة كما تحولاتها الواعدة. في النظام البشري، يأخذ "الزهونغ" بالحسبان التطورات والحالات الخاصة، ولكن عليه في كل مرة أن يقدم الجانب الأفضل، والأكثر الحاحاً، مشدوداً دائماً نحو العلاء، نحو "الخير الأسمى" زهي شان (至善). بلا حدود، هي الثقة التي يمنحها الكونفوشيوسيون لقدر الإنسان، ولقدرة "الوسط" السليم على إحداث التوازن الثابت، وبالتالي القابل للممارسة يونغ (庸).

وهكذا، فإن الانفعالات البشرية، بما فيها الغضب والحزن، لا ضرر فيها بحد ذاتها، طالما أنها لا تظهر على شاكلة بذور تطفو على سطح الأرض، وطالما أنه لا يجري التعبير عنها في جوانبها، ومزاياها، فإنها تتطور منصهرة في "الداو"، وتبقى منسجمة بشكل طبيعي مع المركزية. في انتقالها إلى مرحلة الظهور، من المهم أن تحتفظ بحس الاعتدال، وهذا شرط ضروري للإبقاء على الانسجام هيه (和). هذا "الاعتدال" يرجع إلى الموسيقى أكثر من رجوعه إلى موقف نظري متخذ سلفاً أو صدفةً من مسألة الوسطية: اللفظة الصينية **جي** (jie) تعني في الأصل عقد الخيزران، وتدل

على النمو ضمن وتيرة حيوية، وبطريقة أكثر اتساعاً، إنها تستحضر النفَس الحيوي الكامل والإيقاعي الذي يحرّك الكون. في ما الكلمة المركبة **جي كي** (jie qi 節氣) (اعتدال – نفس) جاءت لتدل على الفصول والأعياد التي تضبط إيقاع الزمن الحيوي، أما تركيبها المقلوب **كي جي** (qi jie) (نفس – اعتدال) فيدل على الاستقامة الأخلاقية لرجل يحركه النفس التام.

في هذا المقطع الافتتاحي هناك تمجيد لوحدة "السماء" والإنسان، طبيعة الثاني منبثقة عن الأول. بتجسيد "الوسط" والانسجام في نفسه، يجد الإنسان قسمه السماوي، الذي سماه "الزهانغ يونغ" على خطى مينسيوس (IV A 12) **شنغ** (Cheng). يبدو أنه من الأفضل فهم هذه اللفظة التي غالباً ما تترجم بكلمة "صراحة" بمعنى الأصالة في المثل الأعلى الطاوي "للرجل الحقيقي" زهن رين (Zhen ren 眞人)[25]. لفظة "شينغ" مركبة من الجذر الذي يدل على الكلام ومن حرف آخر (يلفظ هو الآخر "شنغ" ويعني "أنجز" "أتم")، فإنها تَعني ما هو أكثر من "الصراحة". بالمعنى النفسي الحصري – أي تحقيق وإنجاز القسم السماوي في الكائن البشري:

"الأصالة هي "داو" "السماء". التحلي بها هو "داو" "الإنسان". تبقى الأصالة في "الوسط" دون إكراه، تبلغ الهدف حتى دون أن تفكر فيه. تمشي بكل راحة مع بقائها في "داو" "الوسط"، هذا ما يميز "القديس". أن تكون ذا أصالة يعني أن تختار الخير دون أن تفارقه أبداً" (§ 20).

لا يتم فهم الإنسان "للسماء" خارج الإنسان بالذات. "السماء" ليست إذن عالماً آخر للإنسان، مكاناً آخر لا يمكن ولوجه إلا بقفزة كبيرة (الموت أو النعمة): "السماء" هي القسم الأكثر أصالة صدقية في الإنسان ككائن قادر على الزيادة الدائمة في عملية الارتقاء بإنسانيته:

"وحدها تحت "السماء" تستطيع الأصالة الكاملة بلوغ منتهى الطبيعة. أن تكون قادراً على الذهاب إلى منتهى الطبيعة، فهذا يعني القدرة على الوصول إلى نهاية طبيعة

الإنسان. وهذا يدل على التوغل في طبيعة الكائنات كلها. من يكون قادراً على هذا، يصبح قادراً على المشاركة في عملية إنجاب "السماء" – "الأرض"؛ والمشاركة في هذه العملية تعني تشكيل ثالوث مع "السماء" و"الأرض"" (§22).

في هذا صدى لمينسيوس الذي رأى أن من يتحلى "بالأصالة" هو الذي يحقق إنسانيته بشكل كامل، والذي يعي أن وجوده وثيق الارتباط والتفاعل مع الآخرين جميعاً:

قال مينسيوس: "العشرة آلاف كائن موجودة جميعاً في داخلي. هل هناك فرح أكبر من أن أرى نفسي، وأنا أتفحصها أنني أصيل؟ هل يمكن أن نكون أقرب إلى بلوغ الهدف في مسيرة البحث عن الإنسانية إلا عندما نجهد لبلوغ الوداعة؟" (VII A 4).

في التصور الكونفوشيوسي، لا يمكن النظر إلى المشروع الأخلاقي، وطلب القداسة خارج وحدة "السماء" و"الإنسان":

"الأصالة شنغ (誠) هي ما يكتمل من تلقاء ذاته زي شنغ (自成)؛ "الصراط"، هو ما يسير من تلقاء نفسه. الأصالة هي بداية ونهاية كل شيء، من دونها لا يمكن حدوث أي شيء. وهذا هو السبب الذي يجعل قلب رجل الخير مفعماً بالرغبة في بلوغ الأصالة. لا تقوم الأصالة على تحقيق الذات وحدها، لأنه بواسطتها يتحقق كل شيء. تحقيق الذات وحدها، هذه هي الإنسانية؛ السماح للأشياء بتحقيق ذاتها، هو حكمة. هذه هي الفضائل الخاصة بالطبيعة، التي تشكل "الصراط" موحدة الخارج والداخل. وهكذا فإنها إذا ما تحركت في الوقت المناسب، فإنها تقع دائماً في المكان المناسب(§25).

تم الإفصاح عن الكلمة الكبيرة: الأصالة ليست سوى "الداو" نفسه بقدرته اللامحدودة على إعطاء الحياة للكائنات، قدرته على تحويلها، وعلى تحقيق انسجامها. القديس – الممتلئ أصالة – بتحقيقه إنسانيته الخاصة كما بإتاحته الفرصة أمام الآخرين لتحقيقها – يشارك في القدرة الخلاقة لدى السماء. ما من نص آخر أشاد بمثل هذه القوة بمشاركة الإنسان الغنية والكاملة في العملية الكونية التي يجري فيها التغني بالدهشة البدئية، أمام

الكثرة اللامحدودة، والانسجام التام لأشياء الطبيعة: كل شيء هو هنا، ولا مجال للبحث في مكان آخر عن أية حقيقة:

الأصالة الكاملة لا تتوقف أبداً. لأنها لا تتوقف أبداً، فهي سرمدية. لأنها سرمدية، تظهر تأثيراتها. تظهر هذه التأثيرات، وتنتشر إلى اللانهاية. وبانتشارها إلى اللانهاية تكون واسعة وعميقة. في اتساعها وعمقها هي راقية ومضيئة. واسعة وعميقة، تدعم الكائنات. راقية ومضيئة، تغطيهم. لامحدودة وسرمدية، تتمّمهم. واسعة وعميقة على صورة "الأرض"، راقية ومضيئة على صورة "السماء" ذات سعة وديمومة بلا حدود، تتجلى دون أن تُرى، تتحول دون أن تتحرك، تكتمل في اللافعل [...].

"السماء" ليست في الظاهر سوى كتلة مضيئة؛ ولكن في لانهائيتها، هي الرحابة التي تتدلى منها الشمس والقمر والنجوم، التي تغطي العشرة آلاف كائن. "الأرض" ليست سوى حفنة من تراب، ولكنها في فضاءاتها ولججها تحمل جبلي "هوا" و"يي" كقشّتين، وتحوي أنهاراً ومحيطات لا تضيع منها نقطة واحدة، وتحمل العشرة آلاف كائن. الجبل ليس سوى حفنة من الحصى، ولكنه بقامته المهيبة، يمنح الحياة للنباتات والأشجار، ويأوي الطيور والحيوانات المتوحشة، ويحوي الكنوز المدفونة. فيما يتعلق بالماء، قد يتجمّع في ملعقة، ولكن في أعماقه، التي لا يمكن سبر غورها، يعطي الحياة لوحوش الأعماق، للتنانين، للأسماك والسلاحف، يفيض بالثروات والموارد (§26).

القول، كما ورد على لسان مينسيوس، إن "العشرة آلاف كائن هي بكاملها في داخلي" يعني أن كل شيء حاضر منذ البداية في "العقل البدئي"، كما أن النبتة الكاملة النمو هي بكاملها في البذرة. فما من رسالة، إذن، يقوم بها التعليم الكونفوشيوسي سوى الوصول إلى شيء موجود وبَعْث الحياة فيه:

""داو" الدراسة والتجربة كزيو وين (學問 xuewen) ليس هو سوى الانصراف إلى البحث عن العقل البدئي الذي غاب عن الرؤية" (VI A 11).

وهكذا نرى كيف أن مينسيوس أراد الرد على زهانغ زي، الذي من جهته رفع الغطاء عن جهة "السماء" ولم يترك للإنسان سوى رؤية واحدة: العثور

على نصيبه السماوي، أي الطبيعي أو "الأصل". مينسيوس ومع دمجه النصيب الطبيعي "للسماء"، ودمجة أيضاً، نصيب الطاقة الحيوية، بذل جهده في إبراز النصيب الإنساني. سوف نرى بعد قليل كيف أن كزان زي (Xun zi) سيشدّ الغطاء بتصميم نحو الإنسان. ولكن هذا الاسم الآخر الكبير في كونفوشيوسية ما قبل الإمبراطورية، يفسر تعاليم "المعلم" باتجاه طقوسي وتقعيدي، إنها الرؤية الأخلاقية والكونية في آن معاً، المستوحاة من مينسيوس التي ستغدو الكلمة الأخيرة بدءاً من الألفية الثانية.

هوامش

1 – Sima Qian, *Shiji (Mémoires historiques)*, ed. Pékin (Zhonghua: shuju, 1972), chap. 121, p. 3116.

2 – من أجل بعض المعطيات المتعلقة بالسير، انظر *Shiji* الفصل 74 من هذا الكتاب.

3 – يتألف **المينغ زي** من سبعة كتب، يقسم كل كتاب قسمين أ وب، عنوان كل قسم أول كلمتين من النص، على نسق كتاب **المحاورات**. تقدم المراجع بحسب الطريقة التقليدية: العدد الروماني يشير إلى الكتاب، يليه الحرف أ أو ب، ويشير الرقم العربي إلى المقطع.

يمكن الرجوع إلى الترجمة الفرنسية، ترجمة: Séraphine Couvreur, "*Oeuvres de Meng Tzeu*," dans: *Les quatre Livres,* 1895 rééd. (Paris: Cathasia, 1950), ou à celle, en anglais de D.C. Lau, *Mencius* (Harmondsworth: Penguin Books, 1970), rééd. révisée avec le texte chinois (Hong Kong: Chinese University Press, 1984),

في ما يتعلق بـ **المنغ زي**، انظر دراسات: David S. Nivison, *The Ways of Confucianism. Investigations in Chinese Philosophy* (Chicago; La Salle: Open Court, 1997), and Shun Kwong-loi, *Mencius and Early Chinese Thought* (Stanford: Stanford University Press, 1997).

في ما يتعلق بعنوان الكتاب، تم الاحتفاظ بالكتابة الصينية، فيما تمت تسمية المؤلف باسمه بعد تطويع الاسم للغة اللاتينية ليغدو أقرب إلى المألوف، بنفس طريقة قولنا كونفوشيوس للدلالة على المعلم كونغ.

4 – Jean Levi, *Les fonctionnaires divins* (Paris: Ed. du Seuil, 1989), pp. 65 et 53-54.

5 – Qian, *Shiji (Mémoires historiques)* 74, p. 2343.

6 – الملك كزيانغ دي ليانغ: الأمراء الإقطاعيون في عهد الممالك المتحاربة، رغم كونهم اسمياً تابعين لمملكة زهو، إلا أنهم أخذوا يلقبون أنفسهم بالملوك، كما هو الحال في ليانغ. في ما يتعلق بالتمييز بين "الصراط الملكي" و"الصراط المهيمن"، انظر: *Mengzi* II A 3.

7 – يؤثر مينسيوس المجازات العضوية، وبخاصة النباتية منها. انظر: *Mengzi* VI A 7, 8, 13 et 14 وفيه طُرحت مسألة نمو القمح، والجبل المشجر، وزراعة الأشجار... إلخ.

في ما يتعلق باستعارة الماء، انظر أدناه الهامش رقم 14، من هذا الفصل، *Mengzi* IV A 9: "يتجه الناس نحو رجل الرين (Ren) كما الحيوانات نحو الأماكن البرية، أو كما يتجه الماء نحو المنحدر".

في ما يتعلق بهذه الاستعارات انظر: Sarah Allan, *The Way of Water and Sprouts of Virtue* (Albany: Albany State University of New York Press, 1997).

8 – حول التعليل القائل بأن السارق هو إنسان، ولكن قتل سارق ليس قتلاً لإنسان، انظر الفصل 5، الهامش رقم 7 حول القانون الموزي من هذا الكتاب.

9 – انظر: A. C. Graham, "The Nung-chia "School of the Tillers" and "The Origins: of Peasant Utopianism in China," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* , vol. 42, no. 1 (1971).

10– انظر على سبيل المثال: *Entretiens*, XIII, 9,

وانظر أيضاً: Jörg Schumacher, *Über den Begriff des Nützlichen bei Mengzi* (Berne: Peter Lang, 1993).

11 – كتابة اللفظة التي تعني "بئر" على شاكلة رقعة الضامة وهي تحوي ثمانية مربعات تحيط بمربع مركزي.

12 – انظر: Roger T. Ames, "The Mencian Conception of *ren xing:* Does it mean "Human Nature"?," in: Henry Rosemont Jr. ed., *Chinese Texts and Philosophical Contexts: Essays Dedicated to Angus C. Graham* (La Salle Illinois: Open Court, 1991), pp. 143-175,

يشير هذا النص إلى: Angus C. Graham, "The Background of the Mencian: Theory of Human Nature," reproduit dans: *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature* (Albany: Albany State University of New York Press, 1990),

انظر أيضاً العدد الخاص: Angus C. Graham, "Human "Nature" in Chinese Philosophy," *Philosophy East and West*, vol. 47, no. 1 (1997), and Maurizio Scarpari, *La Concezione della natura umana in Confucio Mencio* (Venise: Cafoscarina , 1991).

13 – تجدر الملاحظة أن اللفظة المترجمة بـ "معطى بدئي" نجدها أيضاً في الطرفة المتعلقة بالسابح في 19 *Zhuangzi* ، انظر أعلاه الفصل 4، الهامش رقم 29 من هذا الكتاب. يي (Yu) هو المؤسس الأسطوري لسلالة كزيا.

14 – في ما يتعلق باستعارة الماء، انظر أعلاه الهامش رقم 7 من هذا الفصل. يبدو أن هذه الاستعارة مشتركة مع تيارات فكرية أخرى، كما يظهر ذلك في **اللاوزي** ونصوص الاستراتيجية، انظر أدناه الفصل 7 "استعارة الماء" من هذا الفصل.

في ما يتعلق بالبرهنة القياسية التي يجريها مينسيوس انطلاقاً من هذه الاستعارة، انظر على سبيل المثال: Alexei Volkov, "Analogical Reasoning in Ancient China: Some Examples," *Extrême - Orient, Extrême - Occident*, vol. 14 (1992), pp. 15-37.

15 – انظر أعلاه الهامش رقم 7 من هذا الفصل.

16 – انظر بهذا الخصوص الفصل 49 من **غانزي** (*Guanzi*) بعنوان **نيه ييه** (*Neiye*) ("العمل الداخلي") الذي يشهد على مرحلة بدائية من انتشار مفهوم الـ كي الذي يجمع في آن بين الطبيعي والأخلاقي، بما أن العافية الأخلاقية تُعدُّ مرادفة للعافية الجسدية. حول الـ **غانزي** انظر أدناه الفصل 9، الهامش رقم 2 والفصل 10، الهامش رقم 5 من هذا الكتاب.

17 – تحدث مينسيوس أيضاً عن "العقل الإنساني والأخلاقي" وعن "عقل يعارض ما لا يحتمل"، أو أيضاً عن "عقل وليد" (صورة نجدها في **اللاوزي**، انظر الفصل 7 "عودة إلى الطبيعي" من هذا الكتاب).

18 – شأنها شأن "المعطى البدئي" (انظر أعلاه الهامش رقم 13 من هذا الفصل) فإن لفظة كينغ ("خصائص جوهرية") تشكل أيضاً قسماً من ألفاظ وأشكالية **زهانغ زي** (انظر الفصل 4، ص 153 من هذا الكتاب). حول التطور الدلالي لهذه اللفظة في أدب ما قبل الإمبراطورية، انظر:

Anne Cheng, "Emotions et sagesse dans la chine ancienne: L'élaboration de la notion de *qing* dans les textes philosophiques des royaumes combattants jusqu'aux Han," *Etudes Chinoises* , vol. 18, no. 1-2 (1999), pp.31-58.

19 – الثقة التي وضعها مينسيوس في الطبيعة البشرية، غير بعيدة عن التذكير بما ذهب إليه جان جاك روسو في هذا الموضوع، وإن كان ينطلق في هذا من إشكالية مختلفة. حول هذه المسألة انظر:

François Jullien: "Essai: "fonder" la morale, ou comment légitimer la transcendance de la moralité sans le support du dogme ou de la foi (au travers du Mencius)," *Extrême-Orient, Extrême – Occident,* vol. 6 (1985), pp. 40 – 42, et *Fonder la morale, dialogue de Mencius avec un philosophe des lumieres* (Paris: Grasset, 1995).

20 – انظر *Mengzi* 15 VI A و II A 6 و VII A1، يتحدث مينسيوس عن "تفعيل عليه" (لي زهي).

21 – هذا يذكر بما أوصى به كونفوشيوس: "التابع المصمم على اتباع "الصراط"، رجل الرين الحقيقي، أبعد ما يكون عن التمسك بحياته إذا كلفته التضحية بالرين، ولكنه يضحي بها ليسلم الزين (*Entretiens*, XV, 8)، انظر أعلاه الفصل 2 "الرسالة المقدسة لرجل الخير" من هذا الكتاب.

22 – شكل هذان النصان، (اللذان سبق ذكرهما في الفصل 2، الهوامش رقم 13، 16، 28 من هذا الكتاب) وعلى التوالي الفصلين 31 و42 من **بحث في الطقوس** (لي جي) الذي جمع في القرنين الثالث والثاني تقريباً. أكدت بعض المخطوطات المكتوبة على بطاقات من الخيزران، والتي اكتشفت مؤخراً في غوديان (Guodian) (انظر أدناه الفصل 7، الهامش رقم 7 من هذا الكتاب)، أكدت التسلسل القائم بين هذه النصوص والتيار المينسيوسي. بالإمكان العودة إلى الترجمة الفرنسية (التي أعادت إنتاج النص الصيني أيضاً) والتي قام بها:

Séraphin Couvreur, "La grande étude et l'invariable milieu," in: *les quatre livres,* rééd. (Paris: Cathasia, 1949),

انظر أيضاً ترجمة الزهانغ يونغ بالإنجليزية التي قام بها:

Tu Wei-ming, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness* (Albany: Albany State University of New York Press, 1989); Roger T. Ames and David L. Hall, *Focusing the Familiar – A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001), and François Jullien, *Zhong yong. La régulation à usage ordinaire* (Paris: imprimerie nationale, 1993),

وبالفرنسية انظر: Peter Weber-Schäfer, *Der Edle und der Weise. Oikumenische und Imperiale Repräsentation der Menschheit im Chung – yung* (Munich: Beck, 1963).

23 – في ما يتعلق بالمقطع الأخير انظر الفصل 11، ص 340 من هذا الكتاب.

24 – انظر المقدمة كلمة "مركزية".

25 – انظر أعلاه الفصل 4، "الرجل الحقيقي" من هذا الكتاب.

الفصل السابع

داو اللافعل في اللاوزي

بمقتضى الأسطورة التي تجعله معاصراً لكونفوشيوس بحكم كونه عاش في القرنين السادس والخامس، شق لاوزي ربما "طريق الطاوية"، ولم يحتل زهانغ زي إلا موقع الخلف. ومع ذلك، وكما سبق لنا أن رأينا، فقد بدلت الدراسة النقدية للنصوص والاكتشافات الأثرية الحديثة كثيراً من التصور التقليدي للطاوية، هذه اللفظة التي لم تعد بطاقة ملصقة بَعْدياً على حقيقة ذات مضمون بالغ التعقيد[1].

وفيما عاش زهانغ زي في القرن الرابع، لم يثبت وجود كتاب **اللاوزي** قبل سنة 250 ق.م.، وهو تاريخ تميل إلى تأييده طبيعة الاهتمامات الأساسية الواردة فيه، التي تشكل خصائص المرحلة الأخيرة التي عاشتها "الممالك المتحاربة"، والتي سبقت مباشرة تاريخ توحيد الإمبراطورية الصينية سنة 221 ق.م.[2]. بالنسبة لكثيرين، يبدو **اللاوزي** ككتاب يمثل "الموجة الثانية" التي سبق تقديمها[3]، والتي تتميز عن الأولى بفكر أقل ذهنية، وبتصلب إزاء الرهانات السياسية للمرحلة. على خطى كونفوشيوس، حلّت محل مثالية مينسيوس- وهذا ما سنراه في الفصل التالي - واقعية كزان زي، وفي موازاة ذلك، جاءت بعد

فكر زهانغ زي التأملي، جاءت مع **اللاوزي** كمرحلة للفعل والحركة – وحتى وإن فُهمت، وليس هذا أقل مفارقة فيها، على أنها اللاحركة (اللافعل)[4].

الأسطورة

كما هو الحال مع "زهانغ زي"، من المناسب التمييز بين النص والشخص الذي يُنسب إليه. في ما يتعلق باللاوزي ("المعلم العجوز" – ربما كان اسماً مستعاراً) ليس لدينا شيء مؤكد، ولا حتى إنه قد وجد فعلاً. شأنه شأن زهانغ زي، يفترض أن أصله من بلاد "الشي"، التي كانت ثقافتها، كما سبق ورأينا، تنمو على هامش التقليد الطقوسي "لبلاد المناطق الوسطى". ترسم لنا سيرة حياته في **المذكرات التاريخية** صورة حياة اجتماعية مفصلة وغاية في الدقة – إلى حد تبدو معه غير قابلة للتصديق – معطية إياه اسم عائلة شائع جداً في الصين ("لي"/ "شجرة الخوخ" (李)) وهو الاسم الذي حمله صاحبنا طوال اثنتين وستين سنة أمضاها في هذا العالم، وهذا ما دفع إلى تلقيبه، منذ ولادته "بالطفل العجوز" (معنى آخر محتمل للكلمة "لاوزي"). أما في ما يتعلق باسمه الشخصي "أر"، ومناداته "دان"، ترجع هاتان الكلمتان إلى ما عرف به من طول مفرط في أذنيه، وهذه علامة لا تناقش في دلالاتها على الحكمة. متولياً حفظ أرشيف سلالة **زهو**، قدم كونفوشيوس بشخصه إليه يستوضحه عن مسألة طقوسية:

قال له لاوزي: "يخبئ التاجر الجيد كنوزه في مكان خفي جداً، ويتظاهر كما لو أن صناديقه فارغة، يفيض رجل الخير فضيلة، فيما لا يعبر وجهه، كما ملامحه، سوى عن البلاهة".

انصرف كونفوشيوس وقال لأتباعه: "أنا أعرف أن الطيور تستطيع أن تطير، وأعرف أن الأسماك قادرة على السباحة، والحيوانات المتوحشة قادرة على الركض. ما يركض قد يقع في

الشباك، وما يسبح قد تصطاده الصنارة، وما يطير قد يصرعه السهم. أما التنين، فلست أدري كيف يتوصل، بامتطائه الرياح والسحب، الارتفاعَ حتى السماء. لقد لقيت اليوم لاوزي. حسناً، إنه مثل التنين!"[5].

ودائماً بحسب الأسطورة، محبَطاً نتيجة أفول نجم الزهو، اتجه لاوزي نحو الغرب. وعندما وصل إلى آخر نقطة عبور على حدود القفر قال له الحارس: "بما أنك على وشك اعتزال العالم، أرجوك أن تتكرم بتأليف كتاب من أجلي". عندئذٍ كتب لاوزي الخمسة آلاف كلمة التي تضمنها **كتاب الصراط ومزاياه** داو ديجينغ (道德經)، "ثم توارى بعد ذلك، ولم يتوصل أحد إلى معرفة مكان موته" وهذا ما جعل مسألة استعادته في إطار البوذية، كما سنرى في ما بعد، أمراً ممكناً[6].

النصّ

إذا كانت هالة أسطورية قد أحاطت بالشخص، فإن الكتاب الذي يحمل اسمه عرف هو الآخر، والذي يحمل العنوان الذي سبق ذكره، وجوداً تاريخياً لا يرقى إليه الشك[7]. وَصَلَنا على شاكلة مختلفة تماماً عن أشكال جميع المؤلفات الأخرى التي سبقته: وعوض أن يكون عرضاً تعليمياً على شكل أسئلة وأجوبة على طريقة كتاب **المحاورات** أو **المنغ زي**، يتضمن سلسلة من القصائد الموزونة المقفاة غاية في الإيجاز، ذات أسلوب فريد، وعلى شيء من الغموض بفعل بساطتها.

وإذا كان من الممكن وصف مقاطع **اللاوزي** بالشعرية، فإنها لا تبدو لنا وكأنها فكر فلسفي "عبر عن نفسه نظماً": إن الفكرة بحد ذاتها، هي كلمة جامعة، استعارة ومجاز، قفزات من موضوع إلى آخر، مقارنات خاطفة. يسعى اللاوزي – شأنه في هذا شأن **الزهانغ زي** – إلى لغة قادرة – إذا لم يكن على إعقال ما يصعب وصفه – فعلى الأقل تسليط الضوء عليه. وكما لاحظت

إيزابيل روبينيه، فإن شكله الشعري والموزون "يوحي بأنه كان معداً لاكتساب قوة تعزيمية عن طريق الإيقاعات المتكررة للأناشيد التي تعزز ممارسة معينة، كان يهدف إلى الإنشاد والحفظ، كما كان يحدث لدى بعض النِحل الدينية"[8]. يبتعد المحتوى طوعاً عن أية إشارة مرجعية تسمح بتحديد تاريخ النص أو تسييق النص (أمكنة، أحداث ووقائع، شخصيات تاريخية... إلخ). من هنا العدد اللافت للتأويلات الممكنة والترجمات الموجودة[9]. وبالفعل، يمكن قراءة وممارسة هذا الكتاب على عديد المستويات في آن واحد: ثقافة فردية قائمة على "اللافعل"، تطبيق هذا المبدأ على فن الحكم أو على فنون المعركة، طلب وسائل الحياة الطويلة التي يُعدّ لاوزي أباها... إلخ[10].

اللافعل

حتى وإن كان اللاوزي يكشف عن بعض المظاهر الباطنية، فإنه حاول، شأنه في ذلك شأن كل كتاب فلسفي، الإجابة عن قضايا شغلت عصره، وشكلت طبيعتُها في ظل غياب أية مرجعية أخرى وسيلةً لتحديد تاريخ النص على أنه يرجع إلى نهاية عهد الممالك المتحاربة. في سياق كانت الإمارات الأكثر قوة تناضل حتى الموت من أجل فرض سيطرتها، فإن القضية الأكثر إلحاحاً، هي معرفة كيفية التوصل إلى الخروج من الحلقة المفرغة لدوامة العنف، كيفية الحفاظ على الحياة في خضم صراعات القوى الكبيرة المتحاربة. وتلك مشاغل واهتمامات تحتفظ بأهميتها حتى الآن...

يبدأ اللاوزي بالرفض الصريح للأخلاقية الكونفوشيوسية، كما برفض النشاطية الموزية، مستخدماً عن قصد لغتها لاتهامها بأنها تسببت بأفول الداو:

تخلوا عن تفضيل الأكثر جدارة.

سيتوقف الشعب عن القتال (§3).

تخلَّ عن حكمتك وفطنتك،

يفيد الناس منها مئة مرة.

تخلَّ عن حسك الإنساني وإحساسك بالصواب،

سيجد الشعب حب الأب للإبن (19 §)

بترك الصراط الكبير يولد الحس الإنساني والإحساس بالصواب، مع ظهور الذكاء والفطنة يولد الخداع الأكبر

من تنافر القرابات الست[11] نشأ البّر بالوالدين.

من التشوش والفوضى العارمة في المملكة ولدت الأمانة والاستقامة (§18).

الجواب الذي يقدمه اللاوزي مهما بدت مفارقته، هو "ألا نفعل شيئاً"، أن نبقى في حال "اللافعل" وي ويه (wuwei) [12]. وهكذا فإن أفضل وسيلة للتصدي للسلب والطغيان والمجازر والسلب هي ألا نفعل شيئاً. وبعيداً عن المظهر الاستفزازي المقصود لهذا القول الغريب، والذي يشكل فناً للتفكير في مجمل الكتاب، علينا أن نحاول معرفة ما المقصود بعبارة "اللافعل". ينطلق "اللاوزي" من ملاحظة، هي مع ذلك غاية في البساطة وفي متناول الجميع، وهي أن الأمر ينتهي بالقوة دائماً إلى أن ترتد على نفسها، سواء في العالم الطبيعي، كما في العالم البشري:

لا تحاول أن تغلب بواسطة السلاح

ذلك لأن الغلبة بواسطة السلاح تدفع إلى المقاومة (§30)

من يبادر يهدم

من يتلقى الضربة يخسر

"القديس" لا يهدم شيئاً لأنه لا يهاجم شيئاً

ولأنه لم يستولِ على شيء، فليس لديه ما يخسره (§64).

وهكذا، يهدف اللافعل إلى كسر دوامة العنف. ما السبيل إلى ذلك. بامتصاص العدوانية، بالامتناع عن اللجوء إلى العدوانية المضادة تلافياً للوقوع

في الدوامة التي لا تنتهي، وذلك من أجل الوصول في نهاية المطاف إلى قناعة مفادها أن لا جدوى من العدوانية.

استعارة الماء

بهدف دعم مفارقة اللاوزي المركزية، المعروفة منذ منتصف القرن الثالث على أنها الاستراتيجية الهادفة إلى الإقناع بالتخلي، لجأ إلى استعارة رائجة في النصوص الفلسفية للممالك المتحاربة: الماء، ألا وهي استعارة لازلنا نتذكر أنه سبق أن صادفناها في **منغ زي**، ذلك أن جنوحه للجريان نحو الأمكنة المنخفضة يتوازى مع استعداد الطبيعة البشرية لفعل الخير. في اللاوزي، حيث تحتل مكاناً مرموقاً، استعملت هذه الاستعارة بطريقة مختلفة بعض الشيء، إنها تستحضر بقوة أبحاث الاستراتيجيا من مثل كتاب **فن الحرب** كما يراه سينزي (Sunzi):

توزيع الفِرَق هو على صورة الماء. كما يسعى الماء للابتعاد عن كل ما هو مرتفع ليتجه نحو الأسفل، كذلك فإن الفرق العسكرية تتحاشى مهاجمة مراكز العدو القوية وتهاجم نقاطه الضعيفة، وكما يحدد الماء مجراه وفقاً لطبيعة الأرض، كذلك فإن الفرق العسكرية ترسم استراتيجيتها للانتصار بحسب وضع العدو[13].

يشكّل الماء في "اللاوزي" العنصر الأكثر تواضعاً، والأكثر تفاهة من حيث الظاهر، الذي–رغم كونه لا يقاوم شيئاً – يتغلّب، كما يبدو، في النهاية على سائر المواد الصلبة:

رجل الخير الأسمى هو كالماء
الماء المفيد لكل شيء لا ينافس أحداً
يقيم في الأماكن الأكثر عمقاً التي يبتعد عنها الجميع
إنه قريب جداً من الصراط (§8)
ما من شيء في العالم أكثر نعومة، وأكثر ضعفاً من الماء

ولكن عندما يظهر صلابة وقوة لا شيء يتفوق عليه

لا شيء يمكن أن يحل محله

أن ينتصر الضعف على القوة

والليونة على الصلابة

لا أحد تحت "السماء" لا يعرف هذا

رغم أن أحداً لا يستطيع فعله (§78)

نجد استعارة الماء هذه عند عدد من المفكرين الصينيين متلازمة مع الداو بحيث تبدو صورته بامتياز: شأنه شأن الداو يتدفق الماء من نبع وحيد وثابت، رغم تجليه بأشكال لا حصر لتنوعها؛ وبحكم طبيعته الخفية على الإدراك والمتغيرة، فإنه يقع إلى الحد البالغ الصغر بين اللاشيء وبعض الشيء، بين ما لا يوجد وي (wu無) وما يوجد يو (you 有) ماراً بتحولات لا حصر لها.

يقع الماء في قلب شبكة من الاستعارات. لأنه يتجه دائماً إلى المكان الأكثر انخفاضاً، يتوق كل شيء أن يصب فيه، مستحضراً بالتالي صورة الوادي. بتواضعه (ورطوبته)، يمنح الحياة لكل شيء، وهو بهذا رمز للأنوثة، رمز الـ يين/ yin التي تسيطر على الـ يانغ (yang) بجاذبيتها، أكثر مما بقدرتها على الإرغام. ومن صورة الأنثى نصل بشكل طبيعي إلى صورة الأم التي لا يقدمها لنا اللاوزي على أنها أقل من إحدى دلالات الصراط بالذات، "أم عشرة آلاف كائن". علينا أن نتذكر هنا الغلبة الماثلة في الفكر الصيني لموضوع التناسل والنموذج العضوي والإنجابي في التصورات – الدينية كلها، والنشوء كونية وحتى "العلمية". يُحِل اللاوزي الأنوثةَ تحديداً في منزلة مميزة، في مواجهة للنظام الكونفوشيوسي الذي يميز اليانغ ويركز على صورة الأب:

روح الوادي لا تموت:

إنها تحمل اسماً أنثوياً غامضاً

الباب الأنثوي الغامض

اسمها جذر "السماء – الأرض"

خيط رفيع – بالكاد يوجد، هذا إن وجد –

رغم كثرة استعماله، فهو لا يبلى (6§)

يأتي الماء والاستعارات المقترنة به هنا لإثبات هذه المفارقة الغريبة: ينجح الضعيف في الانتصار على القوي، واللين على القاسي. لا يدور الأمر على تبيان الانتقام الباهر الذي حققه داود على جوليات، وإنما على اجتثاث العنف وذلك بوضع أنفسنا في منزلة دون منزلة المعتدي، ذلك لأن ما يولد العدوان هو معاملة الآخر معاملة دونية. شكلت هذه الفكرة، بالمناسبة، قاعدة لتقنيات الحرب في الفنون العسكرية الصينية، هذه التقنيات التي طبعت الثقافات الأخرى في الشرق الأقصى (لنتذكر أن كلمة "جودو (judo) هي التهجية اليابانية للفظة روداو (roudao 柔道) "طريق اللين" أخذت مباشرة من اللاوزي).

وخلاصة القول إن اللافعل ينتصر على الفعل بواسطة الجاذبية أكثر مما هو بالإكراه، وبطريقة الوجود، أكثر مما هو بالعمل والامتلاك. نلاحظ هنا وجود أرضية مشتركة مع الطقوسية الكونفوشيوسية التي تستند هي الأخرى إلى فعالية "داو" منسجم:

قال المعلم: من ذا الذي عرف كيف يحكم أفضل من "شين" بواسطة اللافعل؟ ما هو الفعل بالنسبة له؟ لقد اكتفى من أجل إحلال السلام، أن يجلس بكل وقار في مواجهة الجنوب".

الذي يحكم بفضل قوته الأخلاقية وحدها ديه (德)، يشبه النجمة القطبية، لا تتزحزح عن محورها، ولكنها مركز جذب لسائر الكواكب[14].

للمقاربة مع التيار الكونفوشيوسي فضيلةُ مساعدتنا على معرفة أن "اللافعل" لا يعني "ألا نفعل شيئاً" بمعنى أن نقف مكتوفي الأيدي دون القيام بأي شيء، وإنما يعني عدم القيام بأي فعل عدواني موجه، ومصمّمٍ، تدخلي، بهدف السماح لفعالية الداو المطلقة، وقوته اللامرئية ديه (de) بأن تعمل. اللافعل هو ما يسميه "اللاوزي" "الفعل الذي لا يترك أثراً"، ذلك "لأن من يعرف كيف يسير لا يترك خلفه أثراً" (§27). القديس هو الذي يساعد "العشرة آلاف كائن على أن تعيش وفقاً لطبيتعها، مع حرصه على عدم التدخل" (§64)، والذي "يهب الحياة دون أن يتملكها، يعمل دون ادعاء، وينجز ما عليه فعله دون التشبث به" (§2).

مفارقة

تبدأ رسالة اللاوزي، إذن، بمفارقة تحدث صدمة، فهمها جمهوره الأول على الفور: "لاو دان (Lao Dan) كان يمجد الضعف". هذا ما ورد باختصار في كتاب لوشي شينكيو **(ربيعات وخريفات السيد لي)**، وهو كتاب منوعات تم جمعه عشية قيام الإمبراطورية حوالي نهاية القرن الثالث ق.م.(15). تكمن المفارقة في السير بخلاف العادات الفكرية السائدة: تفضيل الضعيف على القوي، اللافعل على الفعل، المؤنث على المذكر، الأدنى على الأعلى، الجهل على المعرفة... إلخ. يتحدث اللاوزي عن "تفضيل"، لا على التمسك بالضعيف واستبعاد القوي، ذلك أن الثنائيات المتعارضة في الفكر الصيني لم تكن يوماً ذات طبيعة إقصائية، وإنما هي تكاملية، فالعلاقة بين الأضداد ليست منطقية، وإنما هي عضوية ودائرية، على النمط المولد للثنائي يين/ يانغ (yin/ yang). والواقع أن المفارقة الأكثر جذرية هي، بكل تأكيد، في القول بأن للاشيء قيمة أكثر من الشيء، وأن للفراغ قيمة أكثر من الامتلاء، وأن ما لا يوجد وو (wu 無) يفوق ما يوجد يو (you 有).

ثلاثون شعاعاً تلتقي في ثقب الدولاب.

ولكن بالتحديد حيث لا يوجد شيء، تقوم فائدة العربة.

نقولب الصلصال لنصنع خزاناً.

وهناك حيث لا يوجد شيء تكمن فائدة الخزان.

نفتح أبواباً وشبابيك لنعمر غرفة.

وهناك حيث لا يوجد شيء تكمن فائدة الغرفة.

وهكذا فإن "ما يوجد" يوفر تسهيلات يحولها ما لا يوجد إلى منافع (11§).

تبلغ المفارقة هنا ذروتها: الغياب أكثر حضوراً مما هو قائم بالفعل. للفراغ فعالية لا يملكها الامتلاء. بإصراره على الترسيخ، يصوغ "اللاوزي" تعابيره بأسلوب متنافر، فيما اكتفى الزهانغ زي غالباً بالسخرية من نسبية الأشياء، مُعوضاً عن السؤال "كيف أعرف أن ما أسميه "معرفة" ليس جهالة؟ وكيف أعرف أن ما أسميه "جهالة" ليس معرفة؟"[16]، يؤكد اللاوزي:

رؤية المعرفة على أنها لامعرفة، هذا ما هو جيد

رؤية اللامعرفة على أنها معرفة، هذا ما هو سيء

لا نشفى من مرض إلا عندما نُعدّه مرضاً

لا ضير على الحكيم، ضيره هو الضير

أما هو، فأموره على خير ما يرام! (71§)

تهدف المفارقة التي تمضي بخلاف العادات الفكرية والقيم المتعارف عليها، تهدف إلى أن تُبرز أن إثارة شيء ما يعني إثارة نقيضه أيضاً. وبالتالي فإن التمايزات والتعارضات التي نقوم بها بحكم العادة أو الاصطلاح لا تملك، بحد ذاتها، أية قيمة:

عندما يعدّ أحدنا أن الجميل هو جميل يأتي القبح

عندما يعدّ المرء أن الحسن هو حسن يأتي السيء

يتناسل ما لا يوجد مع ما يوجد

يتكامل الميسور مع المُدقِع

يحيل الطويل والقصير أحدهما إلى الآخر

يميل المرتفع والمنخفض أحدهما صوب الآخر

تتناغم الموسيقى والضجيج

يتتابع الأمام والخلف (§2).

لاأخلاقية الطبيعي

تم التنبه باكراً إلى أن جميع هذه المفارقات تستند إلى قانون طبيعي: القانون الدائري الذي بموجبه كل ما هو قوي، وصلب، وعالٍ، كان في الأصل ضعيفاً ورخواً ومنخفضاً، ومصيره العودة إلى ما كان عليه:

كل شجرة، كل كائن يولد ضعيفاً وضامراً

ذاوياً ويابساً يموت [...].

ما هو ضخم وقوي يقع في الدركات السفلى

في الأعلى ما هو مرن وضعيف (§76)

مصدر القوي والفاعل هو الضعيف والمنفعل، وبالتالي لا بد أن يرجع، آجلاً أو عاجلاً، كل شيء إلى مصدره: "عندما تبلغ الكائنات تمامها لا بد لها من العودة". وبفعل هذا المنطق الطبيعي القائل بأن كل شيء يرتفع لا بد له أن يسقط، فإن تعزيز قوة العدو يمكن أن تؤدي في نهاية المطاف إلى تسريع سقوطه:

ما يجب إغلاقه

علينا فتحه أولاً

العمل أولاً على تعزيز

ما نسعى إلى إخضاعه

تشجيع

ما نريد القضاء عليه

إعطاء

ما نريد امتلاكه

هذا ما يسمى الإشراقة الثاقبة

الليّن يغلب القاسي، الضعيف يغلب القوي (§36).

هذه "الإشراقة الثاقبة" هي مصدر "التسامح" الطاوي (慈 ci) الذي أثيرت مسألته في **اللاوزي** 67 والذي لا علاقة له بالحب المسيحي وبالرحمة البوذية. يظهر الحكيم إزاء الكائنات تسامح "السماء" و"الأرض"، بمعنى أنه مثلهما "لا يعيش من أجل نفسه" (§7). المسألة هنا ليست، وبأي شكل، مسألة دافع أخلاقي، وإنما هي أقرب إلى أن تكون قانوناً طبيعياً: فكما أن مجرى الماء الأكثر انخفاضاً هو "مَلِك" مجاري المياه المرتفعة، لأنه يتغذى من مائها، فإن القديس الطاوي بوضع نفسه في منزلة دون منزلة الآخرين، يقودهم في نهاية الأمر إلى السير على خطاه. وهذا ما يسمّى "الفعل بواسطة اللافعل".

هذا مهم: إذا كان قديس "اللاوزي" يفعل نقيض ما يفعله الناس عادة، فإن ما يدفعه إلى هذا ليس حسابات معينة، أو رغبة في التمايز، ولا بهدف أن يصبح الأقوى يتظاهر بالضعف والمسكنة، وإنما، وبكل بساطة، القانون الطبيعي للأشياء هو الانطلاق من الأسفل إلى الأعلى، ثم العودة إلى الأصل. والواقع أن البشرية مدفوعة بعبثيتها الضخمة، تعمل دائماً على معاندته بهدف الحصول على السلطة والمنزلة المتفوقة. وبدلاً من التعب في السباحة عكس التيار (والتي تؤدي في أحسن الأحوال إلى المراوحة في المكان نفسه)، يقترح اللاوزي مماشاة التيار، وامتطاء الموجة. شأنه شأن السابح في الزهانغ زي الذي يتبع "داو الماء دون أن يسعى إلى فرض نفسه عليه"، فهم اللاوزي أن، بالنسبة إلى

من هو في الأسفل، أن الطريقة الوحيدة لكي لا يجد نفسه مغموراً وغريقاً أن يدع الموج يحمله، مع معرفته بأن هذا سيؤدي إلى صعوده.

استعارة الماء والتيار هذه، التي نصادفها مرة جديدة، تأتي هنا لتشير إلى أن عملية القطع بين الطبيعي والأخلاقية: وبتعبير آخر بين السماء والإنسان، قد استنفدت. نحن نذكر أن مينسيوس كان، هو الآخر، قد أفاد من الاستعارة المائية، ولكن ليبرهن أن الطبيعة تتجه نحو الأخلاقية: الطبيعة البشرية تنزع للخير كما الماء ينزع للمسيل نحو المكان المنخفض[17]. يرى اللاوزي ما هو بخلافه، الطبيعة (أي السماء) مجردة تماماً من الحس الأخلاقي:

"السماء – الأرض" مجردة مما هو بشري (رين)

تعامل العشرة آلاف كائن كما لو أنهم كلاب من قش

القديس مجرد مما هو بشري

يعامل المئة عائلة كما لو أنها كلاب من قش

ما بين السماء والأرض

ألا يشبه منفاخ حداد هائل؟

فارغ ومع ذلك لا ينفد

عندما يعمل، يعطي دائماً المزيد من الهواء

كثير من الخطابات تذوي بسرعة كبيرة

من الأفضل البقاء في المركز (5§).

وفي ما يثمن الكونفوشيوسيون الوسط الهش الذي يحرك التوازن المولّد للانسجام، يسعى الطاويون للبحث عن المركز، أي الأصل:

الداو فارغ

من الجيد ملؤه، فهو لا يفيض أبداً

أصول العشرة آلاف كائن في هذا الذي لا قعر له

إنه يفل كل نصل

يحل كل عقدة

ينسق جميع الأنوار

يوحد ذرات الغبار كلها

يبدو أنه قائم هنا منذ الأزل

ابن من هو؟ لا أعرف

حتى قبل "الجلالة" العليا

أظن أنه موجود هنا (§4).

أفسح هذا الدمج بين المركز "والأصل" المجالَ أمام موضعة رمزية في الممارسات الفكرية والدينية. يرى الطاويون أن العالم "يتجه نحو المركز، ولكن أيضاً نحو الأعلى، وكلاهما واحد. يبني الطاوي المركز ويقيم فيه، ولكن عليه أيضاً تأمين الرابط بين الأعلى والأسفل، يصعد ويهبط، وهذا ما يقوم به عن طريق استخدام مختلف الأدوات الرمزية من مثل الدعاوى الكونية المؤلهة، أو الكلمات الثلاثية الحروف في **كتاب التحولات**[18].

القيمة السياسية للافعل

في هذه اللاأخلاقية، لم يتردد اللاوزي في التحسس من عملية التشريع حتى ولو أنها، بدلاً من الحكم على المشرعين بالتفاهة واللاجدوى، ترفض كل مبدأ أخلاقي، لتبرير العدوانية والقوة ليس إلاّ[19]. وبطريقة لافتة فإن اللاوزي هو في أساس عديد المفاهيم الأساسية للمشرعين، بحيث وصل به الحال أن صار مصدر وحي مباشر لكبير منظريهم هان فيزي (Han Feizi). ففي صميم التفكير السياسي لحركة المشرعين نجد اللافعل، الذي يقدمه لنا اللاوزي مبدأ للا-تداخل:

تخلَّ عن الترويج للأكثر جدارة

سيتوقف الناس عن القتال
لا تقدّر الأشياء النادرة
سيمتنع الناس عن السرقة
لا تَعْرِض ما يدفع إلى الطمع
يعيش الناس هادئي البال
هذا هو حكم القديس أي:
إفراغ العقول
إملاء البطون
إضعاف الإرادات
تقوية العظام
حماية الناس على الدوام من المعرفة والشهوة
التصرف بطريقة تمنع الماكرين من التجرؤ على القيام بأي عمل،
الفعل عن طريق اللافعل
وعندها يستتب النظام (§3)

وبعبارات أخرى، كلما ازدادت حياة الناس بساطة وزهداً، ازدادت سهولة حكمهم بواسطة اللافعل، بمعنى أنه لا داعي لأن يتدخل الحاكم في شؤون بلد تسير فيه الأمور وفقاً لمجراها الطبيعي. ولكننا نجد في هذا المقطع التعبير كيف ستتكوّن الكليانية التشريعية: "العمل على إفراغ العقول وإملاء البطون". وهكذا تم إرساء نظام قائم على تأمين الحد الأدنى من الرفاه المادي، وإبقاء المحكومين في حال من الجهل، الذي يحول بينهم وبين التفكير، أو حتى الحصول على أي شكل من أشكال التقدم التكنولوجي:

يحكم البلد بالاستقامة
تُشنّ الحرب عن طريق المفاجأة

ولكننا نكسب الناس باللاعمل

كيف نعرف ذلك؟

هكذا!

بقدر ما تسيطر المحرمات والممنوعات على الناس

وبقدر ما يزدادون فقراً

بقدر ما يمتلكون من الأسلحة الفتاكة

وبقدر ما تعم الفوضى في البلاد

وبقدر ما تنتشر الحيلة والخداع

وبقدر ما يتضاعف عدد القوانين والأوامر

بقدر ما يكثر قطاع الطرق واللصوص

فيقول القديس:

أمارس اللافعل: يتطور الشعب من تلقاء نفسه

أحب السكينة: يستوي من تلقاء ذاته

أستمرُّ بعدم القيام بأي عمل: ينعم بالازدهار من تلقاء نفسه

أبقى دون شهوة: يعود عفوياً إلى البساطة (§57).

قد يكون وجود نظرية سياسية في اللاوزي مفاجئاً، وبخاصة إذا عدنا إلى مفهوم بات الآن شائعاً جداً ويرى في الطاوية عقيدة حكمة فردية. والواقع ان الزهانغ زي وحده، يقدم نفسه على أنه متحرر من السياسة، على عكس اللاوزي الذي تمثل فيه جانباً جوهرياً في ممارسة الداو بوصفه ميداناً مميزاً للأفعال. سوف نرى كيف أن المشرعين يعقدون مقارنة بين الحكيم الطاوي والحاكم، بين "الحكم المنطلق من الذات" و"حكم البلد" زهي شين زهي غو (zhi shen zhi gou) 治身治國 إذا ما استعدنا تفسير هيشانغ غونغ (نحو القرن الثاني

ب.م.) والواقع ان اللاوزي يمكن أن يقرأ، بشكل جوهري، على أنه مبحث سياسي شعاره هو التالي: "حكم دولة كبيرة يشبه قلي أسماك صغيرة!" (60§).

العودة إلى الطبيعي

الامتناع عن الفعل هو، إذن، الاستنكاف عن القيام بأي عمل مقصود، وموجَّه، وذلك بالاستناد إلى المبدأ القائل بأن أي عمل لكي يكون فعالاً يجب أن يسير في مجراه الطبيعي. المعنى المركزي للاّفعال يقود، إذن، إلى الرجوع إلى الطبيعة الأصلية. وكما رأينا اقتران الأول بالماء، يجري استحضار الثاني بصور من مثل الخشب الخام أو الحرير الخام والمولود الجديد[20]:

إعرفْ المذكر في ذاتك
تماهى مع المؤنث
كن مسيل العالم
أن تكون مسيل العالم
فهذا يعني الاتحاد مع "الفضيلة" الثابتة
ويعني العودة إلى الطفولة الصغيرة.

إعرف البياض الذي في نفسك
تماهى مع الأسْوَد
كن قانون العالم
أن تكون قانون العالم
فهذا يعني التوحد مع "الفضيلة" الثابتة
ويعني الرجوع إلى اللاحدود

تعرّف إلى المجد في ذاتك

اقبلْ بالمنغصات

كن وادي العالم

أن تكون وادي العالم

يعني أن تغمرك "الفضيلة" الثابتة

ويعني العودة إلى بساطة الخشب الخام

كتلة البساطة الأولية

تتقسم إلى أدوات نافعة

غير أن "القديس" هو الكتلة العذراء

التي يتبناها كوزير

لأن معلّم الفن ليس بمنأى عن القطع (§28).

في ما يتعلق بالمولود الجديد الذي يرجع إليه اللاوزي مطولاً في مناسبات عدة، يلاحظ أنه يمثل الطاقة الحيوية في حالتها الخالصة التي يستمدها كل كائن عن قوة "الداو" بالذات (الـ ديه، التي تترجم اصطلاحاً وبشكل منقوص بـ "فضيلة")، أي عن النفس البدئي يوانكي (yuanqi) الذي لم يمس بعد، وعن القوة غير الموجهة، وغير المقوننة. وبالتالي فإن الحياة البشرية بكاملها هي عملية مستمرة لضياع هذا النفَس، والذي لا يمكن قلبه إلا بتنمية وتغذية الـ **كي** الخاص بها:

من تفيض منه الفضيلة

يمكن مقارنته بالمولود – الجديد

لا تلسعه الدبابير ولا العقارب ولا الأفاعي السامة

لا تهاجمه الحيوانات المفترسة

ولا تخطفه الطيور الكواسر

عظامه هشة، وعضلاته ضعيفة، ولكن قبضته صلبة.

فهو لا يعرف بعدُ اتحادَ الذكر بالأنثى

ولكن قضيبه منتصب

ذروة الجوهر الحيوي

يصدح طوال النهار دون أن يُبَحّ

ذروة التناغم!

معرفة التناغم، تعني الثبات

معرفة الثبات تعني الإشراق

إضافته إلى الحياة، مضر بالحياة

ترك العقل يتولى قيادة النَفَس، هذا يعني معاملته بعنف

كل كائن مع العمر يسير نحو انحداره

يسمى هذا "تكوصاً للداو

نكوص الداو يسير نحو الموت (§55).

هل تستطيع أن تجعل نفسك تعانق "الواحد"

في اتحاد لا تنفصم عراه؟

هل تستطيع، إذا قمت بتركيز نَفَسك، أن

تغدو لدناً كما المولود – الجديد؟

أتستطيع تنقية رؤيتك الداخلية

بحيث تجعلها طاهرة نقية؟

هل أنت قادر على أن تحب الناس وتحكم "الدولة"

دون أن تستخدم ذكاءك؟

هل تستطيع أن تفتح أبواب "السماء" وأن تغلقها

وأنت تقوم بدور أنثوي؟

هل تستطيع رؤية كل شيء، ومعرفة كل شيء

فيما أنت تنمي اللافعل؟ (§10).

العودة إلى الأصل

يبدو اللافعل شكلاً من أشكال عودتنا إلى الطبيعة كما كانت لحظة ولادتنا. العودة إلى الطفولة المبكرة هنا لا تستحضر البراءة، وإنما الأصل المفقود. نشعر بفقدان "الأصل" عملياً لدى احتكاكنا بالأطفال الصغار: مع معرفتنا بأننا جميعاً مررنا بتلك الحالة، فإننا نشعر بأن كل شيء قد امحّى، من هنا نشعر بشيء من الصعوبة في التصالح مع هذه الحالة البدئية.

على المستوى الجماعي، هذا يعني، إذن، العودة إلى ولادة البشرية، إلى حالة بدئية متقدمة على المجتمعات المنظمة والمؤسساتية. وفي الاتجاه المعاكس للنظريات الأنثروبولوجية الحديثة يحلم "اللاوزي" بدولة بدائية بمنأى عن أي شكل من أشكال العدوانية والإكراه يمارسها المجتمع على الأفراد، وفيها لا يؤدي غياب الأخلاق والقوانين والعقوبات إلى جعل الأفراد عدوانيين، وبالتالي لا يوجد فيها حرب أو نزاع، ولا حتى روح المنافسة أو الرغبة في السيطرة. حلم يعبَّر عنه بنظرة مثالية لمجموعات صغيرة مستكفية بذاتها متقاربة إلى حد تستطيع معه سماع صياح ديك، ونباح كلب من يجاورها، ولكنها على درجة من البعد بحيث تتحاشى النزاعات:

إنه بلد صغير، سكانه قلائل

معهم من الأدوات ما يكفي لعشرة أو مئة شخص

لا يستخدمونها أبداً

يخشون الموت، ولا يذهبون إلى أصقاع نائية

لديهم مراكب وعربات

لا يستخدمونها مطلقاً

لديهم أسلحة ودروع

لا يتباهون أبداً بعرضها

يضعون باحترام الحبل الرفيع المعقود

يجدون طعامهم لذيذاً

وثيابهم مناسبة

وبيوتهم مريحة

وعاداتهم مستحبة

من هذا البلد، يُسمع في ما يجاوره،

صياح الديك ونباح الكلب

وكلاهما يموت هرماً

دون أن تقوم بينهما أية خصومة[21] (§80).

في **اللاوزي** قناعة راسخة، وهي أن الإنسان بطبيعته الأصلية، السابقة على اجتماعيته، مجرد من العدوانية. هذه الحالة البدئية، يصفها في صورة مثالية للقديس الطاوي، الذي "لا يتزلّف" ولكن الذي "يعرف أن يرضع من ثدي أمه"، أي الذي ينهل مباشرة من الأصل من مصدر الداو:

تخل عن الدراسة (ألـ كزيو الكونفوشيوسية) وعن الهموم

بماذا تختلف النعم عن اللا؟

وما الفرق بين الطيب والخبيث؟

هل أخاف مما يخيف الغير؟

يا لها من عبثية لا يسبر غورها!

كل واحد يحمى ويتمدد

كما لو أنه يحتفل بالتضحية بثور

أو أنه يرتقي أبراج الربيع

أنا وحدي أبقى مطمئناً رابط الجأش

كطفل صغير لم يضحك بعد

وحيداً، متروكاً كما لو أنه من دون مأوى
كل إنسان يكرّس ويدخر.
أنا وحدي أبدو محروماً
يا لي من ساذج!
يا لي من أبله!
يبدو كل واحد ماكراً ماكراً
أنا وحدي ساكت ساكت
متموجاً كما البحر
أروح وأجيء دون توقف
لكل واحد قضية ما
أنا الوحيد المعتكف عن القضايا
فظ وعنيد
لماذا أنا غريب إلى هذا الحد؟
أنا أعرف أن أرضع من ثدي أمي (§20).

الداو

موضوعات اللافعل والطبيعة الخام البدئية، تستدعي موضوع العودة: العودة إلى الأصل، إلى الداو. كما في **الزهانغ زي** هناك تمييز بين الداوات والداو؛ هذه الكلمة التي لا تعني في اللاوزي نهجاً وحسب (أي نهج اللافعل) وإنما تعني "الصراط"، بمعنى الحقيقة الكاملة لا أكثر ولا أقل، بكليتها، بأصلها ومبدئها. وهكذا فإن الداو هي الكلمة الأولى الكاملة في **اللاوزي**. حتى وإن كنا لن نعرف مطلقاً الكلمة الأخيرة فيه:

الداو الذي يمكن قوله ليس هو الداو الثابت
الاسم الذي يمكن تسميته ليس هو الاسم الثابت

البلا اسم: بداية "السماء – الأرض"

الذي له اسم: أم العشرة آلاف كائن

وهكذا ففي "البلاشهوة" الثابتة فلنعتبر البذرة

وفي "من عنده الشهوة" الصامدة فلنعتبر اللفظة"[22] (1 §).

منذ المقطعين الأولين أثيرت مسألة ما يعجز عنه الوصف، مما يضع الصراط في اللاوزي دفعة واحدة على هامش سائر الصراطات الأخرى القابلة للتوصيف بشكل كامل. المفهوم الأساسي والكامل للداو إذا وضع في موازاة "الاسم" يفهم منذ البداية تلاعباً باللغة. بالاستناد إلى المقاطع الأربعة التالية، يمتلك "الداو" مظهراً غير قابل للوصف ومظهراً يوصف، مظهراً "بلا" (وو) ومظهراً "له" يو (有). "كأصل" مطلق، قبل إيجاد (السماء – الأرض) بالذات لا يمكن تحديد اسم للداو؛ وعندما يصنع السماء – الأرض. ومع بروز التجلي أو التمظهر، يصبح قابلاً للتسمية، ويغدو اسمه "أم العشرة آلاف كائن".

في مجمل هذه المقاطع الأولى، القائمة على التوازي، فإن استحضار ما لا يعبر عنه لا يتم بواسطة الكلمات، وإنما عن طريق توازن الجمل. لكي لا يقع المرء إلى أسر تبيان جملة ما (سواء كانت للنفي أو للإثبات) يُعرب اللاوزي فوراً عن نقيضها، ويفعل ذلك كبهلوان يلعب على حبل ما لا يوصف: قفزة إلى اليمين، قفزة إلى اليسار، وبفضل هذا التوازن يتقدم "بخفة لا تجارى". ينتهي هذا المقطع الأول على النحو الآتي:

اثنان، قادمان من المصدر نفسه، يحملان اسمين مختلفين

هذان الاثنان – أحدهما يسمى سراً

سر يتجاوز السر

باب لكل عجيب

سر بالفعل، هذا هو المظهر الثاني للداو والذي يبقى واحداً مع ذلك: الداو هو ثابت عصي على الوصف، وهو في الوقت نفسه يحيط بالواقع الموصوف كله، هذان البعدان غير قابلين للانفصام. هذا يعني أن "الثابت" و"الواحد" ليسا المطلق خلف المتغير والمتعدد، على صورة واقع قائم خلف ستار المظاهر. لقد سبق أن رأينا أن شكوكية زهانغ زي لا تدور حول ثنائية المظاهر/ الواقع بقدر ما تدور حول ثنائية اللغة/ الواقع. التعارضات التي تقحمها اللغة بين الثابت والمتحول، وبين الواحد والمتعدد، هي في الواقع تسميات مختلفة لشيء واحد محدد: "اثنان قادمان من المصدر نفسه، ولكنهما يحملان اسمين مختلفين". يعرف "سر ما وراء السر" ذلك الذي يفهم أن "ما يوجد وما لا يوجد لا يشكلان واقعين متمايزين.

من منظور اللاوزي، ليست حواسنا هي التي تخدعنا عندما لا تتيح لنا سوى فهم المظاهر. في أساس ثقتنا التافهة بامتلاك الحقيقة، هناك التمييزات التي نقوم بها مستندين إلى مقولات اللغة. إن هذه التمييزات هي التي تضلل وتحد من قدراتنا الحواسية، وتثير "شهواتنا"، نزوات تندفع في هذا الاتجاه أو ذاك، فيما الداو طمأنينة وسكون:

يجد الداو ثباته في اللافعل
وعن طريقه يكتمل كل شيء
ليت الملوك والحكام يتبعونه وحده
عندئذٍ يتبدل العشرة آلاف كائن من تلقاء أنفسهم
مهما كان صغر الحركة التي يقتضيها التبدل
فإن "البساطة البلا اسم" تهدئها
ذلك لأن البساطة البلا اسم هي أيضاً بلا شهوة
نصل إلى اللاشهوة عن طريق الطمأنينة والسكينة

وإذّاك يتحدد العالم من تلقاء نفسه (37 §).

من الداو إلى العشرة آلاف كائن

"الثابت" و"الواحد" ليسا متساميين مقارنة بالمتحول والمتعدد، بل بخلافه: فالحقيقة في مجمل تنوعها تصدر عنهما مباشرة وعضوياً في علاقة توالد، لا بعملية خلق من العدم (ex nihilo)[23]:

"الداو" يولّد "الواحد"

الواحد يولد "اثنين"

"الاثنان" يولد "ثلاثة"

الثلاثة يولد العشرة آلاف كائن

يحمل العشرة آلاف كائن اليين (yin) على ظهره واليانغ (yang) بينَ ذراعيه

بمزج نفسيهما (شونغ كي) يحققان الانسجام (42 §).

هذا المقطع الذي غالباً ما يتم الاستشهاد به مفتوح على قراءات متعددة، ويمكن تأويله بمعان نشوء كونية. "الداو" يولد "الواحد"، أي الكل الذي هو الحقيقي والذي تتجلى وحدته في النفس البدئي يوانكي (yuanqi). تعني دينامية النَفَس التي هي طريقة وجود "الداو" بالذات، تعني أن "الواحد ليس كتلة متراصة وليس مجمداً في وحدته ووحدانيته، إنه يتشعب في ثنائية النفس للبين/ واليانغ أو السماء – الأرض". غير أن الثنائية ليست غاية بذاتها: تبقى جامدة في مواجهة عقيمة ما لم تبعث فيها الحركة العلاقة الثلاثية التي تدخل إمكانية التحول والتغير. وهكذا نجد ثنائية النَفَسين للبين/واليانغ محفزة من الفراغ (معنى آخر للشونغ كي (沖氣)، الذي يعبر عنه أحياناً بـ"زهونغ كي (中氣)" "النَفَس الوسيط"). بتعابير نشوء كونية كانت شديدة الرواج في ظل "الهان"، جرى التعبير عن هذه العلاقة الثلاثية من خلال الثلاثي "السماء – الأرض – الإنسان"[24]. يشكّل هؤلاء الثلاثة علاقة مغلقة ومفتوحة في آن واحد، مكتفية

بذاتها في وقت تبلغ فيه المدى أيضاً، والتي تعبر عن مجمل الكون، ما هو مرئي وغير مرئي في وحدانيته، مع الأخذ بعين الاعتبار التعددية التي يتكون منها. ترى بعض التأويلات التي ترجع إلى نهاية عهد الهان في ثنائية السماء – الأرض التصور الأمثل للمكان، في ما يمثل الإيقاع الثلاثي (الولادة النضوج، الموت) حركة الزمان والمصير. انطلاقاً من العلاقة الثلاثية، يغدو بالتالي كل شيء ممكناً. تنفتح الثلاثة على المتعدد إلى ما لا نهاية. بالانتقال من "الداو" إلى العشرة آلاف كائن، نشهد انتشار "الواحد" في المتعدد، عملية يمكننا أن نرى فيها النَفَس البدئي الذي يمتاز بلطافته اللامحدودة، ينقسم ويتوزع إلى عدد من الـ كي تزداد شيئاً سماكة وثقلاً وكثافة.

نجد هذه الرغبة في العودة إلى الوحدة المفقودة في ثقافات أخرى، لكن ما يبقى وقفاً على الفكر الصيني هو تلك الاستمرارية التي تؤمنها مسألة الحركة الدائمة بين ما يوجد وما لا يوجد، بين المرئي واللامرئي. تشكل صعوبةُ تسميةِ ما لا يسمى، والذي هو "واحد" ومتعدد في آن، وموصوف وعصي على الوصف، تشكل صعوبةُ هذا الأمر موضوعاً يتكرر في اللاوزي:

إنه كائن تكوّن في الخواء .
وُلد قبل السماء والأرض
سكون! فراغ!
يقوم وحيداً، لا يتبدل ولا يتغير
يتجول في كل مكان دون أن يُنهك
يمكن أن نعدّه "أم" العالم
لعدم معرفتي باسمه، أسمّيه "الداو"
وفي غياب اسم آخر، أقول عنه إنه كبير
كبير لأقول إنه يسيل

في مسيله ينساب إلى البعيد

بعيداً وصولاً إلى الطرف الأقصى، يعود (25 §).

صراط سلبي أو صوفي؟

تمّ إطلاق كلمة: "عودة" فان (fan 反). هنا نجد سر "الداو" وطريقة فهمه، كما ورد في مقطع يجسد في بضع كلمات جوهر اللاوزي:

العودة هي حركة "الداو" بالذات

الضعف، فاعلية "الداو" بالذات

ولد العشرة آلاف كائن الذين تحت السماء مما هو موجود

وما هو موجود وُلد من اللاموجود (40 §).

كما سبق ورأينا، العودة هي أولاً عودة – يسميها البعض رجعة – نحو حالة بدائية ذات طبيعة خام: حالة ضعف المولود الجديد بالنسبة للفرد، حالة الطبيعة اللاعدوانية بالنسبة للبشرية جمعاء. بمزيد من الرجعة، نصل إلى الحالة النقية والبسيطة "لما هو موجود"، وبمزيد من العودة، نصل إلى "اللاموجود" وبتعبير أدق، إلى ما لم يتشكل بعد: حالة بدئية من الانصهار، من اللاتبعية الكاملة، الذي يسميه اللاوزي، كما الزهانغ زي الذي بذاته هكذا زيران (ziran自然)، أي الذي "ينطلق من تلقاء نفسه" في عفوية محضة:

هكذا كبير هو "الداو"

كبيرة هي "السماء"

كبيرة هي "الأرض"

على غرار سيد البشر

في العالم أربعة كبار

السيد واحد منهم

يتقولب "الإنسان" على "الارض"

وتتقولب "الأرض" على "السماء"

و"السماء" على "الداو"

و"الداو" على ما هو مسلم به (25 §).

عملية فهم الداو إذن هي عملية قهقرى" أو عملية سير "بعكس" كل عملية عادية، إنها "صراط سلبي":

ممارسة التعلم، تعني التنامي يوماً بعد يوم

ممارسة "الداو"، تعني التناقص يوماً بعد يوم

التناقص إلى ما بعد التناقص وصولاً إلى اللافعل

ألا تعمل شيئاً، تعني أنه ما من شيء إلا ويمكن عمله (48 §).

التعارض واضح مع الصراط الكونفوشيوسي القائم على التعلم الذي هو سير إلى الأمام، تدرجي وتراكمي. يرى "اللاوزي" أن "ممارسة الداو" هي السير على طريق بلا طريق "لتعلم الكفّ عن التعلم" **(64 §)**. "إنقاص"، الاختصار الدائم للتوجه نحو الأكثر بساطة، وصولاً إلى الفهم المباشر للأشياء، وفعالية مباشرة للتصدي لها. هذا النفاذ المباشر الذي لا يقاوم هو، على وجه التحديد، ما تدل عليه كلمة **ديه**. "الفضيلة" أو قوة "الداو". ولأن هذا الأخير لا يميّز بامتياز، لا يمكن فهمه إلا من خلال قوة عملياته، وتجلياته، وعمله. وبالفعل، أي عمل يكون أكثر فعالية من ذلك الذي تحققه القدرة الكلية "للداو"؟ أي شيء يستطيع مقاومة عمل يسير في اتجاهها نفسه؟

ضمن هذه الرؤية يلتقي اللافعل في حده الأقصى مع حالة وجودية: أن نكون في منتهى البساطة. ذلك حتى في طريقة أن نكون، هناك طريقة لأن نكون أحداً ما، أن نرغب في إثبات وجودنا و"فرض أنفسنا"، كما جاء في **الزهانغ زي**:

السماء تبقى، الأرض تثبت

ما الذي يجعلهما باقيتين وثابتتين؟
ذلك أنهما لا تعيشان من أجل ذاتهما
وهذا ما يجعلهما تعيشان من أجل الأبدية
كذلك يجعل القديسُ شخصَه ينحسر
يجد نفسه في الصف الأول
ويكشف النقاب عنها
وبذلك يصونها
أليس هو متجرد عن أناه الخاصة؟
وهنا، تحديداً، سر اكتمال أناه (7 §).

كل شكل من أشكال الروحية يبدأ "بالتخلي"، أي بالتجرد من الأنا المحدودة والمحدِّدة. يمكننا أن نصف العودة التي يتحدث عنها "اللاوزي" بأنها تجربة صوفية، مع الفارق الصغير التالي: بدلاً من العمل على الذهاب إلى "ماوراء" التجربة المعيشة، إلى ما وراء "الخير" و"الشر"، يصار إلى العمل على العودة إلى "ما دون"، وصولاً إلى التمثل التام "للموجود" في "اللاموجود". وبهذا المعنى تبدو الصوفية الطاوية وكأنها البعد الروحي الوحيد، قبل دخول البوذية إلى الفكر الصيني، الذي اتخذ اتجاهاً مغايراً للرهان الكونفيشيوسي على الإنسان:

من يعرف لا يتكلم
من يتكلم لا يعرف
أطبق فمك
أترك الباب مغلقاً
أثلم كل أداة قاطعة
حلّ جميع العقد
وفّق بين الأضواء كلها

امزج كل غبار
هنا تكمن "الوحدة" الخفية (§ 56).
عانق الفراغ الأسمى
احتفظ بالسكينة في ذاتك
في التمظهر الغزير للأشياء
أتأمل عودتها
لأن كل شيء بعد أن يزهر
يرجع إلى جذره
العودة إلى الجذر، اسمها السكينة
- عودة إلى المصير
العودة إلى المصير، اسمها "الثابت"
معرفة "الثابت" اسمها الإشراق (§ 16)

هوامش

1 – انظر الفصل 4، الهامشين رقم 2 ورقم 4 من هذا الكتاب.

2 – تقول إيزابيل روبينيه (Isabelle Robinet): "يبدو أن النص يرجع إلى نهاية القرن الرابع، أو إلى بداية القرن الثالث قبل الميلاد، ويمثل ذروة في التقليد الشفاهي القديم"، انظر:

Isabelle Robinet, "Polysémisme du texte canonique et syncrétisme des interpretations: Etude taxinomique des commentaries du Daode jing au sein de la tradition chinoise," *Extrême – Orient, Extrême-Occident*, vol. 5 (1984), p. 27,

تستعيد نفس التاريخ في كتابها: *Histoire du taoïsme des origines au XIV^e siècle* (Paris: Cerf, 1991), p. 33، في ملاحظته المتعلقة بـ **اللاوزي** يستشهد ويليام ج. بولتز (William G. Boltz) بما ذكره جي جيغانغ (Gu Jiegang) ود. س. لاو (D. C. Lau) اللذين ذهبا إلى أن **اللاوزي** كنص يرجع إلى القرن الثالث وحتى إلى بداية القرن الثاني ق.م. انظر:

Michael Loewe, ed., *Early Chinese Texts. A Bibliographical Guide* (Berkeley: University of California, 1993), pp. 270-271.

3 – انظر بداية الفصل 4 من هذا الكتاب.

4 – يتحدث هـ. ج. كريل (H. G. Creel) عن "طاوية تأملية" لدى **زهانغ زي** بالتعارض مع "طاوية هادفة وفاعلة" في **اللاوزي**. انظر:

H. G. Creel, "On two Aspects in Early Taoism," in: *What is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), pp. 37- 47.

5– *Shiji (Mémoires historiques)* 63 p. 2140.

وَصْفُ الحكيم الطاوي على شاكلة تاج يخبئ كنزه نجد فيه صدى لكونفوشيوس، الذي أجاب تلميذه الذي سأله: "لنفترض أنك تملك جوهرة نادرة، أتحتفظ بها في علبة الحلى، أم تبيعها بسعر غالٍ"؟ أجابه: "أبيعها بكل تأكيد، أبيعها، ولكني أنتظر من يهوى الحصول على ما هو ثمين فعلاً" (*Entretiens*, IX, p. 12).

6 – انظر الفصل 14، هامش رقم 21 من هذا الكتاب.

7 – يقسم الكتاب كما وصلنا في النص الذي أعد في القرنين الثاني والثالث ب.م. شارح هيه شانغ غونغ (Heshang Gong) ووانغ بي (Wang Bi)، يقسم الى 81 مقطعاً مجموع في قسمين: كتاب **الصراط داو جينغ** (*Daojinig*) (المقاطع 1 – 37) وكتاب **الفضيلة** (أو قوة الداو) ديه جينغ (المقاطع 38 – 181). نجد هذا الترتيب معكوساً في مخطوطة **اللاوزي** التي عثر عليها عام 1973 في قبر يرجع إلى بداية عهد الهان (القرن الثاني ق.م.) في ماوانغ دوي (مقاطعة هينان). انظر ترجمة:

Robert G. Henricks, *Lao-tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-Wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989),

في مرحلة حديثة تم العثور على تنقيحات جزئية لنصوص من **اللاوزي** على بطاقات من الخيزران في غوديان (مقاطعة هيبيه) وذلك سنة 1993 في قبر يرجع إلى عهد الممالك المتحاربة، ويزيد من صعوبة تحديد تاريخ النص. انظر ترجمات:

Robert G. Henricks, *Lao Tzu's Tao Te Ching. A. Translaion of the Startling New Documents Found at Guodian* (New York: Colombia University Press, 2000), and Moss Roberts, *Dao De Jing, The Book of the Way* (Berkeley: [n. pb.], 2001),

وكذلك الدراسات الواردة لدى: Sarah Allan and Crispin Williams, eds., *The Guodian Laozi: Proceedings of the International Conference, Dartmouth College, May, 1998*, Early China Special Monograph Series no. 5 (2000) (Berkeley; California: The Society for the Study of Early China and Institute of East Asian studies University

of California, 2000), and Carine Defoort and Xing Wen, eds., "Numéro special," *Contemporary Chinese Thougth: Guodian*, part I, vol. 32, no. 1 (2000).

8 – Robinet, *Histoire de la taoïsme*, p. 36,

في ما يتعلق بالتاريخ التأويلي انظر لنفس الكاتب: *Les commentaries du Tao Tő king* jusqu'au VII^e siècle (Paris: Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1977).

9 – في ترجمتنا، نعطي الأولوية، مع تغييرنا لها غالباً، لترجمة:

François Houang and Pierre Leyris, *La voie et sa vertu, Toa- te- King* (Paris: Ed. du Seuil, 1979),

رغم أنها خالية تماماً من كل ما هو نقدي، إلا أنها تمتاز بالإيجاز بشعرية عالية واستنكار للنص. في ما يتعلق بترجمات معروفة، صارت كلاسيكية انظر بالإنجليزية:

Arthur Waley, *The Way and its Power: A Study of the Tao Te Ching and its Place in Chinese Thougth* (Londres: Allen and Unwin, 1934),

والفرنسية: J. J. L. Duyvendak, *Tao Tö King, Le Livre de la voie et de la Vertu*, 1949 rééd. (Paris: Adrien Maisonneuve, 1981).

10 – منذ عهد الهان نجد تفاسير مثل تفسير هيه شانغ غونغ (ربما كان يعود إلى القرن الثاني ب.م.) **كزيانغ** أر (*Xiang'er*) (نهاية القرن الثاني) والـ **جي جي** (*Jiejie*) (في أقصى الأحوال بداية القرن الرابع) سلطت الضوء على التلميحات التي وردت في عبارات اللاوزي الغامضة إلى ممارسات على علاقة بطول العمر: "تغذية المبدأ الحيوي"، تأمل، زهد، "خيمياء داخلية"... إلخ.

11 – تشكل القرابات الست الروابط الأساسية بالنسبة للكونفوشيوسين: الأب– الابن، الأخ الأكبر– الأخ الأوسط، الزوج– الزوجة، ومعادلها.

12 – يظهر هذا المفهوم في المقطعين 57 و81 من **اللاوزي**.

13 – *Sunzi* (*L'art de la guerre selon Sunzi*) 6, ed. ZZJC, pp. 101-102 ,

من أجل ترجمة إنجليزية لهذا النص انظر:

Roger Ames, *Sun-tzu, The Art of Warfare: A New Translation Incorporating the Recently Discovered yinch'üeh- shan Texts* (New York: Ballantine Books, 1993),

قام نفس الكاتب بالتعاون مع د. س. لو (D. C. Lau) بترجمة وبحث آخر عن فن الحرب يرجع إلى القرن الرابع ق.م. هو **سين بين بينغ فا** (*Sun Bin bingfa*) تحت عنوان: *The Art of Warfare: A New Translation Incorporating the Recently Discovered Yinch'ueh-shan Texts* (New York: Ballantine Books, 1996),

من أجل الترجمة الفرنسية انظر: Jean Levi, *Sun Tzu, l'art de la guerre* (Paris: Hachette,1999).

14 – *Entretiens* XV, 4 et II, 1,

حول "اللافعل" الكونفوشيوسي انظر الفصل 2 ، هامش رقم 26 من هذا الكتاب.

15 – حول هذا الكتاب انظر الفصل 10، هامش رقم 2 من هذا الكتاب.

16 – *Zhuangzi* 2، انظر الفصل 4، هامش رقم 21 من هذا الكتاب.

17 – انظر الفصل 6، هامش رقم 14 من هذا الكتاب.

18 – Isabelle Robinet, *Histoire du taoïsme*, p. 23,

حول كتاب **التحولات** انظر أدناه الفصل 11 من هذا الكتاب.

19 – حول المشرعين انظر أدناه الفصل 9 من هذا الكتاب.

20 – تجدر الإشارة إلى أن اللغة الصينية الحديثة تدمج بين "الخشب الخام" (Pu) و"الحرير الخام" (Su) للدلالة على البساطة.

21 – النظرة البدائية للمجموعات الصغيرة التي تعيش مكتفية ذاتياً والتي نجدها أيضاً في **ليزي** (*Liezy*) يبدو أنها مستوحاة من التيار المنسوب إلى شينونغ "المزارع الإلهي". وهي ليست بعيدة أيضاً عن التذكير "بحقول المربعات" عند مينسيوس (انظر الفصل السادس في الهامشين 9 و 11). يوازي حبل العقد الرفيع أسطورة التواصل البدائي غير الاستدلالي.

22 –"الداو" الذي يمكن قوله يمكن أن يُفهم أيضاً: "الداو" الذي يمكن التحدث عنه أو "الداو" الذي يمكن تسميته بأنه "داو".

23 – حول هذا الموضوع انظر:

R. P. Peerenboom, "Cosmogony, the Taoist Way," *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 17 (1990), pp. 153-174.

24 – حول هذه الثلاثية انظر مقالة: Anne Cheng, "De la place de l'homme dans l'univers: La conception de la triade ciel-terre-homme à la fin de l'antiquité chinoise," *Extrême-Orient, extrême-Occident*, vol. 3 (1983), pp. 11-12,

يرى تيه بينغ جينغ (Taipingjing) **(كتاب السلام الكبير)** وهو نص طاوي يرجع إلى القرنين الثاني والثالث (انظر أدناه الفصل 12، هامش 67 من هذا الكتاب). إن كل كائن يصدر عن النفخة البدئية (...) النفخة البدئية المشوشة بادئ الأمر، تتكثف تلقائياً لتشكل الواحد الذي يسمى السماء، ثم تتقسم لتلد البين (Yin) الذي يعطي الأرض وهذا ما يُسّمى الاثنين ثم في صعودهما إلى السماء وهبوطهما إلى الأرض يمتزج البين واليانغ فيولدان الإنسان، وهذا ما يسمى الثلاثة.

الفصل الثامن

كزان زي الوريث الواقعي لكونفوشيوس

شأنه شأن اللاوزي يمثل الكزان زي "موجة ثانية" في المغامرة الفلسفية للممالك المتحاربة. كما يلاحظ أن هناك نظرة "للداو" أقل تأملية مما هي عليه في "الزهانغ زي"، إذ يلاحظ أن "الكزان زي" يصدم على الفور بصرامة مقولاته – بل وحتى بقساوة نبرته – إزاء الرسالة الكونفوشيوسية للمنغ زي. يفرض كزان زي نفسه أكثر من مينسيوس كمساجل: فكره قائم على الردود ومن خلالها، ويغتذي هذا الفكر – وإن لم يعترف هو بذلك – من الأفكار التي ينتقد.

غالباً ما قيل إن مينسيوس وكزان زي يمثلان وجهين مختلفين، وإن متكاملين، للتراث الكونفوشيوسي. وفيما يمثل الأول الوجه المثالي بتأكيده المراهنة على الإنسان، لقناعته بأن الطبيعة البشرية خيّرة، يبرز الثاني الوجه الواقعي بكل بأسه وصرامته. ناحية "رجل الفعل" لدى كزان زي، سمحت باقترابه مما ذهب إليه المشرعون: ليس صدفة إذا عَدّ هان فيزي بين أشهر تلامذته الذي أعطى التشريع رسائله الفلسفية النبيلة، ولي سي (Li Si) الوزير ذا المناهج السلطوية التي قدمها لمن سيغدو "الإمبراطور الصيني الأول". أمر لا يخلو من دلالة، وجدت "الثورةُ الثقافية البروليتارية الكبرى" (1966 – 1976)، التي اختصرت المناظرات بين جميع التيارات الفكرية للممالك المتحاربة

بمواجهة "الخط الكونفيوشيوسي والتشريعي"، ضرورة لإدراج اسم إلى كزان زي في تلك المناظرات، مع أنه دائماً عُدَّ كونفوشيوسياً صريح اللون.

بقي أن نشير، ومنذ البدء، بأن **الكزان زي** يختلف من حيث الشكل، وبكل وضوح، عن المنغ زي. وفي ما يبدو هذا الأخير على شاكلة أحاديث تجري بين "المعلم" ومخاطِبين عدة على طريقة **المحاورات**، يتألف **الكزان زي** من 32 فصلاً، يشكل كل واحد منها بحثاً نظرياً يتناول موضوعاً محدداً، وعملية التبادل بين الأسئلة – الأجوبة، تتم بصورة وهمية، بين معترض ومتخيّل والكاتب المفترض[1]. مع الهان فيزي (لنتذكر أن مؤلفه أحد تلامذته)، يكون **الكزان زي** هو الكتاب الوحيد الذي وصلنا من العصور الصينية القديمة على شاكلة خطاب متسق، ومحكم البناء، ومترابط. وهو بالتالي، يميز مرحلة حاسمة في مسيرة فكر ما قبل الامبراطورية نحو خطاب أكثر ترابطاً وعقلانية، كما يمثل في الوقت نفسه قمة في الأسلوب، ووضوح البيان.

صورة كونفوشيوسي في نهاية عالم

يقع التاريخ غير المؤكد لولادة كزان زي ما بين 340 – 305 ق.م.، في الوقت الذي كان فيه مينسيوس رجلاً ناضجا[2]. ولد في زهاو في شمال الصين إبان حكم الممالك المتحاربة، التحق كزان زي في مرحلة مبكرة بأكاديمية "جي كزيا" الواقعة في "كي"، أحد "البلدان الوسطى" ذات الموروث الطقوسي، والتي ينتمي إليها كل من كونفشيوس ومينسيوس. كانت هذه الأكاديمية قد أنشئت بناء على رغبة الأمراء الراغبين بربط الشأن الثقافي بسياستهم الهادفة إلى السيطرة[3]. كان الملك كزان دي كي تحديداً (حكم ما بين 319 – 301 ق.م.)، والذي عرفه مينسيوس شخصياً[4]، هو الذي شجع مثقفي جميع المقاطعات على الالتحاق بـ جي كزيا، وذلك بأن قدم جميع التسهيلات لمتابعة دراستهم وعرض مذاهبهم. وقد أدى هذا إلى جعل تلك الأكاديمية في بداية القرن الثالث ق.م. واحدة من أهم

معاقل النشاط الثقافي، ونقطة للتواصل بين كبار مفكري ذلك الزمان. وهناك في ذلك المكان أتيحت الفرصة أمام كزان زي لشحذ جميع أسلحته كمناظر ومدافع عن القضية الكونفوشيوسية في وجه ممثلي التيارات المنافسة.

شكلت إقامة أكاديمية جي كزيا ذروة اعتراف السلطة السياسية بالمنزلة المعنوية الفكرية لطبقة الـ **شي**. في إطار هذه المؤسسة، اكتسب أفراد هذه الطبقة وضعاً محدد المعالم باعتبارهم حملة المعرفة، ويكرموا بتسميتهم "المعلمين" كزيان شنغ (xiansheng 先生). ومع أنهم لا يتولون أي منصب حكومي، فإنهم كانوا يحتلون مرتبة توازي مرتبة كبار الضباط في التراتبية البيروقراطية، ويتقاضون الرواتب، ويتمتعون بالرعاية من أجل عرض آرائهم المختلفة في "الداو"، والقيام بوظيفة وحيدة: "المناقشة لا الحكم"[5]. مع تمأسس وضعية الـ **شي**، بتنا نشهد ظهور جهاز غريب أمره: إعداد فضاء متفلت من السياسة من قبل السلطة السياسية نفسها، وبقدر ما كانت تعي هذه الأخيرة، أنها لا تستطيع توطيد شرعيتها من خلال القوة وحسب، وأن عليها الاستعانة بالسلطة المعنوية، بقدر ما كانت **الداوات** المتنوعة المنبثقة من الفورة الفكرية للممالك المتحاربة مدعوة للنضال من أجل السيطرة، بمعنى الوصول إلى حال من الغلبة تسمح بتوحيد العقول. من هنا إدعاء كل واحد من هذه التيارات أنه هو من يمثل "الداو" الحقيقي والوحيد، الذي عُبّر عنه مذّاك بلفظة "مبدأ النظام" زهي داو (zhidao)، كما هي عليه الحال في كزان زي.

يبدو أنه في نحو سنة 255 عرض على كزان زي منصب قاضٍ في مملكة "الشي" الجنوبية، وبقي فيه حتى سنة وفاته التي نجهلها. حتى وإن لم يعش دون أدنى شك ليرى وحدة الإمبراطورية تتحقق على يد "كين" سنة 221 ق.م.، إلا أنه شهد النهاية الرسمية والنهائية لسلالة "زهو" سنة 249 التي تميزت

باندثار عالم قديم كامل، والتي أظهرت لنا، وإلى حد كبير، تفسيره الواضح والصارم للتعاليم الكونفوشيوسية. هذه النتف المتعلقة بسيرة حياته، رغم تشتتها، تقدم لنا مع ذلك صورة عقل فذ متمرس بفن المناظرة، وسواء أراد ذلك أم لم يرد فإنه، انخرط في تولي مسؤوليات سياسية ليكون في خدمة أعظم قوة في تلك المرحلة. وبالتالي فمن غير المفاجئ أن تكون رؤيته للإنسان مختلفة بعض الشيء عن رؤية سابقيه. فعلى سبيل المثال لا يخفي كزان زي شيئاً من الإعجاب بفعالية حكومة "كين"، التي كانت حقلاً لتجريب نظريات المشرعين السياسية، والذي سنحت له الفرصة لزيارتها بنفسه[6]. ولكنه ككونفوشيوسي جيد استمر على قناعته بأن قوة كين العسكرية كلها لا تكفي للإطاحة بحاكم يحكم بإنسانية، ويتمتع، بحسب ما رأى مينسيوس، بدعم الشعب: شأنه في ذلك شأن من: "يحاول تحطيم صخرة برشقها بالبيض، أو تحريك الماء الذي يغلي بإصبعه"[7]. ما أخذه كزان زي على المشرعين ليس لجوءهم إلى القوة – متميزاً بهذا عن مينسيوس الأكثر تشدداً في هذا المجال – بقدر ما هو الاستخدام الحصري لهذه الوسيلة. فرأى أن الحكم المثالي هو الذي يجمع بين الإنسانية والعقوبات، وبين الجاذبية الأخلاقية وإدارة دفة الحكم، وهذا تجسيد مسبق لكونفوشيوسية "هان" التي أسست لخطاب أخلاقي كونفوشيوسي بأساليب تشريعية رادعة.

الإنسان في مواجهة السماء

يمثل كزان زي في التصور الفكري لـ "الممالك المتحاربة"، صورةَ المفكر "الراشد"، الذي يرى الإنسان واقفاً في مواجهة السماء، لا مرتبطاً بها. يشير الفصل 17 من الـ كزان زي المخصص بكامله لـ "السماء" – وهذه ظاهرة وحيدة في تاريخ كونفوشيوسية ما قبل الإمبراطورية – إلى ظهور فكر كوني وطبيعي قام طوال المرحلة الممتدة ما بين القرنين الرابع والثالث. في تلك المرحلة التي

شهدت الانهيار النهائي لمملكة الـ زهو، باتت الإحاطة بمسألة "السماء" عصية، إلى حد أن مفهوم "الداو" بالذات، وهو أمر مركزي في الفكر الصيني، صار مذ ذاك يختلط مع "السماء" أو الطبيعي. نحن نتذكر أن مينسيوس تناول هذه المسألة، ولكن بالطريقة الأخلاقية غير المباشرة للـ "المصير السماوي" للإنسان.

كزان زي، من جهته هو الآخر – يميّز بوضوح بين المجال الكوني "للسماء" والمجال الأخلاقي – السياسي للإنسان. ولكن، وكما سبق لنا أن لاحظنا في ما يتعلق بالثنائيات المتعارضة في الفكر الصيني، نرى أن هذا الفصل لا يشكل ميزة حصرية، "السماء" والإنسان يشكلان مجموعة اتصالية، يشكل الثاني منها متمماً للأول. يرى كزان زي أن الإنسان ينجز العمل الكوني لكل من "السماء" و"الأرض" ويشكّل معهما ثالوثاً بقدرته على "التمايز"(8):

مسيرة "السماء" ثابتة. [...] وهكذا حال من يعرف جيداً الحد الفاصل بين "السماء" و"الإنسان". كل ما ينجز دون القيام بأي عمل، وكل ما يحصل دون أي طلب، هذا ناجم عن عمل "السماء". في هذا المجال، أي إنسان، حتى بتفكيره الأكثر عمقاً، غير قادر على التأثير، ومهما بلغت قدراته لا يمكن أن ينسبه لنفسه، ومهما بلغت حدة بصيرته لا يمكنه ممارستها. هذا ما يسمى عدم منافسة عمل "السماء".

"السماء" لها فصولها، و"الأرض" لها خيراتها، و"الإنسان" له نظامه. وهكذا يشكلون ثالوثاً. الرغبة في أن تكون من نوع هذا الثالوث مع الاستهتار بما يجعل الأمر ممكناً، هذا هو الوهم.

تدور النجوم بانتظام جيد، يتوالى سطوع الشمس والقمر، تتعاقب الفصول الأربعة، يجري تحول كبير للبين واليانغ، ينتشر المطر والريح في كل مكان، يجد كل واحد من العشرة آلاف كائن الانسجام المطلوب لتوالده، والغذاء الضروري لاكتماله. وبالفعل، فإن هذه الصيرورة كلها غير مرئية، نتائجها وحدها هي المرئية: هذا ما يسمى الروح. ما من أحد لا يعرفها في حال اكتمالها، لا أحد يعرفها بما هي دون شكل: هذا ما يسمى "السماء". وحده "القديس" لا يسعى لمعرفة "السماء"(9).

وإذا ما ذهبنا بالضدّ من تيار الاتجاه الذي طبع تلك المرحلة والمتمثل بإقامة مراسلة بين "السماء" و"الإنسان"، فإن كزان زي رسم الحد الفاصل الذي، بحسب رأيه، يباعد بينهما ليمنح الإنسان، بعد ذلك، منزلة مميزة بوصفه قوة كونية ثالثة يستقل نظامها عن فصول "السماء" وخيرات "الأرض":

النظام والفوضى هل هما من صنع السماء؟ أقول إن الشمس والقمر، النجوم والكواكب والمجرات كانت هي نفسها (بالنسبة لـ "يي" (الملك – الحكيم المؤسسص لسلالة كزيا) ولـ "جي" (مثال الطاغية الدموي، آخر ملوك هذه السلالة). مع "يي" ساد النظام، مع "جي" عمّت الفوضى. النظام والفوضى إذن ليسا من صنع "السماء".

هل هما من صنع الفصول؟ التكاثر والنمو في الربيع والصيف، الحصاد والتخزين في الخريف والشتاء، كانت هي نفسها بالنسبة لكل من يي وجي. مع يي ساد النظام، ومع جي عمت الفوضى. إذن النظام والفوضى ليسا من صنع الفصول.

هل هما من صنع "الأرض"؟ من يربح الأرض يعش، ومن يخسرها يمت: مبدآن لهما القيمة نفسها عند كل من يي وجي. مع يي ساد النظام، ومع جي عمت الفوضى. النظام والفوضى ليسا من صنع "الأرض"[10].

تتوقف بداية هذا الفصل على "السماء" رد كزان زي على التيارات الكونية في زمانه التي يأخذ عنها، وعن قصد، مصطلحاتها الكهانية. في ما تقوم كل تأملات مدرسة يي/ يانغ والتقليد المرتبط بـ **كتاب التحولات** بالكامل على مفهوم "الأصداء" بين العالم الطبيعي والأحداث البشرية[11]. يصرّ كزان زي، خلافاً لذلك، على التمييز بين "السماء" و"الإنسان"، وأفضل ما يقوم به هذا الأخير هو حسن تدبير المجال الذي يملكه، والامتناع عن إلقاء نفسه في خضم تأملات عقيمة تتجاوز قدرته:

عندما تتساقط النجوم، أو يعصف الشجر، يتساءل الناس برعب وهم يتدافعون: "ما الذي يحدث؟" بالنسبة لي هذا لا يعني شيئاً على الإطلاق: كل ما في الأمر، تبدلات تحدث في "السماء" و"الأرض"، تحولات في الـ "يين" والـ "يانغ"، أشياء نادراً ما تحدث. تجعلنا نحتار، لا مانع، لكن أن نخاف لا داعي لهذا بكل تأكيد!

كسوفات الشمس وخسوفات القمر، رياح وأمطار خارج أوقاتها، بزوغات ظرفية لنجوم غريبة، أمور تحدث دائماً. في بلاد يحكمها بطريقة مستقرة حاكمٌ مستنير، تحدث هذه الظواهر دون أن تترك أي تأثير. في بلد يحكمه بطريقة تقود إلى المهالك حاكمٌ أحمق، فإن هذا لا يغير من الأمر شيئاً، ذلك لأن تساقط النجوم وصفير الأشجار ليسا سوى تبدّلات "السماء" و"الأرض"، تحولات الـ "يين" والـ "يانغ". إن تدفعنا إلى الارتباك أو الحيرة، فليكن، ولكن إلى الخوف، لا بكل تأكيد! [...]

عندما تمطر بعد أن نكون قد قمنا برقصة المطر، ماذا يعني هذا؟ لا شيء. لا فرق في ذلك عندما أمطرت دون أن نقوم بالرقص. تأدية الطقوس "لإنقاذ" الشمس والقمر من الكسوف والخسوف، القيام برقصة المطر في وقت الجفاف، ممارسة الكهانة قبل اتخاذ القرارات الكبرى، هذا كله لا يهدف إلى الحصول على ما نطلب، وإنما للمحافظة على الثقافة. ما يبدو ثقافياً بالنسبة لرجل الخير يراه الشعب غيبياً. النظرة الأولى مأثرة، الثانية وبال[12].

يظهر كزان زي هنا عقلانية مجبولة بالحس السليم استلهمها وانغ شونغ (Wang Chong) في ظلِ سلالة هان، مع المجازفة بالقضاء على كل دافع يثير الفضول، أو بذل أي جهد يهدف إلى البحث العلمي. بالنسبة له، مهمة الإنسان ليست اكتشاف العالم كما هو في بذل الجهد للفوز بمعرفة خالصة، وبالتالي هي عقيمة وغير مجدية، وإنما تكمن في عملية تنظيمه لي (LI 理). إلى هذا المفهوم الذي كان يعني في الـ **زهانغ زي** مبدأ طبيعياً ملازماً للأشياء، كان كزان زي، ومن دون شك، أول من أعطاه وظيفة مبنية ومنظمة بشكل حقيقي. يعزف المقطع التالي عن سابق تصور وتصميم على التماثل الصوتي بين الـ لي (LI) مبدأ النظام والـ لي (LI) الحس الطقوسي[13]:

في "السماء" و"الأرض" يبدأ التناسل، في الطقوس لي (LI) والحس الأخلاقي تبدأ ملاحقة المطلوب. في أصل الطقوس والحس الأخلاقي رجل الخير الذي يمارسها بحيث تتمكن منه، يكررها دون كلل، ويثمنها أكثر من أي شيء آخر.

وهكذا فإن "السماء" و"الأرض" ينجبان رجل الخير، رجل الخير يبني لي (LI) "السماء" و"الأرض". يشكل رجل الخير مع "السماء" و"الأرض" ثالوثاً يجد فيه العشرة آلاف كائن مجموعهم الكامل، إنه أب الشعب وأمه.

من دون رجل الخير، "السماء" و"الأرض" ليس لهما أية بنية، الطقوس والحس الأخلاقي ليس لهما أي تنظيم: لا وجود في الأعلى لأمير أو سيد، وفي الأسفل لأب أو ابن. وإلا دبّت الفوضى المطلقة. أمير ووزير، أب وابن، كبير ووسط، زوج وامرأة: علاقات بقدر ما تبدأ تنتهي، ولا تنتهي إلا لتبدأ من جديد، تتقاسم مع "السماء" و"الأرض" البنية نفسها، ومع العشرة آلاف جيل الخلود نفسه. هنا تكمن الحقيقة الكبرى[14].

هذا الموقف إزاء "السماء" الذي ينفصل مجاله بشكل واضح عن مجال "الإنسان"، لا يتميز فقط بعلامات فارقة في مختلف مظاهر فكر كزان زي، وإنما أيضاً في السياق الفكري لذلك العصر. وفي ما كانت الموجة السابقة تتصور الإنسان في علاقة اتصال واستمرارية مع "السماء" - زهانغ زي يصوّب نحو "السماء" ومينسيوس نحو الإنسان، ولكن هناك تكامل في هذين الاتجاهين - يعلن كزان زي التمايز بكل وضوح: تقوم "السماء" بعملية التوالد من جهة، ومن الجهة الأخرى يمثل الرجل دور المنظم. في مقابل كزان زي، والذي ككونفوشيوسي مخلص، ينحاز إلى الإنسان، هناك في المعسكر الآخر الـ "لاوزي"، والذي هو أيضاً يفصل بشكل جذري "السماء" عن "الإنسان" ليجعله يتماهى بشكل أفضل مع ما يسميه (الداو).

"الطبيعة البشرية شريرة"

يمكن قراءة الـ كزان زي بكامله كأنه دفاع شرس عن إنسانية طقوسية في مواجهة الغلبة المتزايدة لأنماط الفكر التي ركزت على الطبيعية في القرن الثالث قبل الميلاد. مالت هذه الأنماط إلى عزل التيار الكونفوشيوسي، الذي باتت ركيزته الطقوسية موضع تساؤل بسبب طبيعتها الإنسانية، الثقافية وغير الطبيعية. في سياق كهذا، كان لا بد من صرامة كتلك التي تحلى بها كزان زي

لإنقاذ الميراث الكونفوشيوسي، وذلك بالتأكيد من جديد على الطقوس ومشروعيتها بوصفها قيمة إنسانية أساسية. وهكذا فإن الكتاب قام على مفارقة مزدوجة: الإنسان، مع أنه حيوان تحدّر من الطبيعة، يمتلك القدرة على تنمية الحكمة في ذاته والتنظيم الاجتماعي المنبثق من الطقوس غير الطبيعية، والتي تتجاوز، رغم كذلك، كل ما تشتمل عليه الطبيعة البشرية مما هو فطري.

نجد تبيان هذه المفارقة المزدوجة في الفصل 23، والذي هو بعنوان "الطبيعة البشرية شريرة" والذي يشكل بحد ذاته منهاجاً كاملاً. إذاً، كانت أفكار مينسيوس حول هذه المسألة، يجب إعادة بنائها من خلال حوارات مشتتة، فإن الـ كزان زي يقدم لنا عرضاً يريد له صاحبه أن يبدو منهجياً مما يفصح عن تطور واضح في تقنية التعليل والبرهنة داخل التيار الكونفوشيوسي. يبدأ الفصل بإعلان حرب ظاهرة على مينسيوس، التي لا يبدو كزان زي مسروراً بخوضها مع جميع مناوئي الكونفوشيوسية، ولكنه لا يمتنع عن مهاجمة "الملة" لعدم مشاركتها له في الرأي بما يكفي:

الطبيعة البشرية شريرة كزيغ ايه (xing e 性惡)، ما هو خير فيها مصنوع ويه (wei 偽).

ما هو فطري في الطبيعة البشرية هو حب المنفعة، وإذا اتبع الإنسان هذا الميل ظهرت المنافسة والطمع، واختفى الاحترام والتواضع. في الفطرة هناك الحقد والحسد، وإذا اتبع الإنسان هذا ظهرت الجريمة والغدر، وغابت الثقة والاستقامة. في الفطرة هناك شهوات الأذنين والعينين، هناك الرغبة في الموسيقى والجنس، إذا اتبع هذا المنزلق، عم الاضطراب والإفراط، وغابت الطقوس والحس الأخلاقي، أي الثقافة وين (wen 文) والنظام لي (LI理).

وهكذا فإننا إذا تركنا الطبيعة البشرية على هواها كزنغ (xing 性)، وإذا اتبعنا منزلق خصائصها الجوهرية كينغ (qing 情)، لا يمكن سوى الإقدام على الصراع من أجل الفوز بالثروات، والسير بالاتجاه المعاكس لتوزيعها العادل، وتنظيمها الجيد، والانتهاء بالعنف.

وبالتالي فمن الضروري اللجوء إلى التحويل الذي نادى به المعلمون والقوانين والأعراف، وكذلك إلى (داو) الطقوس والحس الأخلاقي للتمكن من ثمّ من التعبير عن الاحترام والتواضع، والتقدم الثقافة والنظام، لبلوغ حالة منتظمة. إذا نظرنا إلى الأمور على هذه الشاكلة، فمن الواضح أن الطبيعة البشرية سيئة، وأن ما فيها من خير هو مصنوع(15).

لدعم ما ذهب إليه، يستخدم كزان زي عن سابق تصور استعارات تعارض تفكير مينسيوس، تردّ حتى على تلك المتعلقة بالأقداح والفناجين التي تصنع من خشب الصفصاف إلى حد تأويلها بشكل تعسفي: الطبيعة البشرية، يجب أن تكون، بخلاف ذلك، قائمة كما الخشب الطري، مسنونة كما المعدن المثلوم، وهذه صور لقساوة محسوبة، فيها ما يكفي من الإيحاءات للفكر التشريعي الذي رغب في صب الإنسان في قالب القوانين.

يبدو الفصل 23 بكامله وكأنه رد على مينسيوس، ولكن كزان زي في الواقع لم يقم سوى بتغيير سير المناظرة. وبدل أن يكتفي باتخاذ موقف مناهض من خلال التأكيد على أن طبيعتنا سيئة، فإنه اكتفى بمحاولة إثبات، أنه بالنظر إليها من خلال مجمل استعداداتنا الغريزية والبيولوجية، ليس في مكوناتها شيء ما أخلاقي – وهي بهذا "سيئة":

الطبيعة البشرية هي أن ترغب بالشبع عندما تجوع، وبالدفء عندما تبرد، وبالراحة عندما تتعب. هذه هي الطبيعة الخاصة بالإنسان كينغ كزنك **(qing xing) 情性** . والواقع، إننا نرى أناساً جياعاً، عندما يرون من هم أكبر منهم سناً لا يسبقونهم ليأكلوا – وهذه علامة احترام – وآخرون رغم تعبهم لا يقدمون على الراحة – حرصاً منهم على خدمة الآخرين – وهكذا فإننا نرى أبناء وأخوة صغاراً يحترمون ويخدمون والديهم وإخوتهم الكبار ومع ذلك فإن هذه التصرفات مناقضة للطبيعة البشرية كزنغ **(Xing 性)** وهي بخلاف خصائصها الجوهرية كينغ **(qing 情)** (16).

إذا كانت الطبيعة البشرية تقتصر على الشهوات الحيوانية، فإن البحث عن الحس الأخلاقي ينبغي أن يتم في مكان آخر، يتم في الجهد المبذول من أجل

الثقافة، في جهد يستطيعه الإنسان، وبهذا يلتقي بمعنى القول التالي: "إن ما في الطبيعة البشرية من خير هو مصنوع":

يقول مينسيوس: "الطبيعة البشرية المهيأة للتعلم خيرّة". أنا أقول ليس الأمر كذلك. هذا يدل على نقص في فهم طبيعة الإنسان، نتيجة عدم القدرة على التمييز بين ما هو مطبوع فيها وما هو مصنوع.

والواقع أن الطبيعة هي من صنع "السماء"، لا يمكن أن تكتسب، لا يمكن فعل شيء معها. الطقوس والحس الأخلاقي صنعها "القديس": الإنسان قادر على اكتسابها بالتعلم، يستطيع القيام بها ببذل الجهد. ما لا يمكن تعلمه، وما لا نستطيع فعل شيء إزاءه هو ما يصدر عن "السماء"، وهذا ما أسميه "المطبوع". ما نستطيع اكتسابه بفعل التربية، ما نستطيع القيام به عن طريق العمل يرجع إلى "الإنسان"، وهذا ما أسميه "المصنوع". هذا هو الفرق بين المطبوع والمصنوع(17).

في هذا المقطع الذي يدخل فيه كزان زي في معركة مفتوحة مع مينسيوس، وهو أمر نادر الحدوث في النصوص الفلسفية للصين القديمة، يحدد أنه هو أيضاً يرى أن طبيعتنا تصدر عن "السماء" – ولكن الأمر يتعلق بـ "سماء" لا أخلاقية (وهذه هي نظرة الطاويين والمشرعين، وجميع التيارات اللاكونفوشيوسية بعامة)؛ بالنسبة لمينسيوس الأمر بخلاف ذلك، فلأن طبيعتنا تصدر عن "السماء"، نراها، تملك بذرة الأخلاقية. هناك إذن، كما يرى كزان زي، الطبيعة الخام، الصادرة عن "سماء" تعتبر لا أخلاقية، وهناك من جهة ثانية "المصنوع"، أي كل ما يقوم به الإنسان من أجل أن يصنع من ذاته كائناً بشرياً. وبديهي أن هذا الجانب هو الذي يهم كزان زي: فيه تكمن إنسانية الإنسان وليس في "طبيعته" – التي اختزلها جميع مناوئي مينسيوس بمعطى حيواني وبيولوجي خالص. وهكذا فإن كزان زي غيّر وجهة المناظرة التي أثارها سابقه المعروف، أكثر مما حاول نقضها.

طبيعة وثقافة

يرى مينسيوس أن الإنسان يتميز منذ البدء عن البهيمة بالطيبة الملازمة لطبيعته. بالنسبة لكزان زي، المطبوع الذي يصوره على أنه حب للمنفعة، والحقد وحسد، وشهوات حسية، لا يشتمل على شيء مما يُعِدّ الطبيعة البشرية للأخلاقية. فالإنسان لا يتخلص من الحيوانية إلا بقوة ذكائه. هذا الذكاء هو الذي يجعله يفهم أن مصلحته تكمن في النظام، وهذا مفهوم دائم الحضور في فكر كزان زي بحيث يحل فيها محل الطيبة. الإنسان قابل للأخلاقية بفعل قدرته على التمييز زهي (zhi) التي تبين له ما هو الأفضل بالنسبة له، وعلى معرفة النظام المنسجم الذي يتيح له إشباع رغباته، وهذه فكرة موزية بامتياز. الـ زهي (zhi) الماثلة بين "بذور الأخلاقية" الأربع لدى مينسيوس بوصفها قدرة جوهرية في التمييز الأخلاقي، تغدو عند كزان زي، وقبل كل شيء، شكلاً من أشكال الذكاء المكون من الحس السليم. وهكذا فإننا نجد أنفسنا أمام بداهة تقول إن اندفاعات الطبيعة البهيمية ليست "سيئة" إلا بقدر ما هي فوضوية، ويكفي أن ننظمها بشكل سيلم فنتمكن من إشباعها.

والحقيقة أن هذا الذكاء ناجم عن القلب/ العقل كزن (心 xin) الذي يحكم ما إذا كان عمل ما نقوم به لإشباع رغبة معينة مقبول أخلاقياً كيه (可 ke)، أو إذا ما كان سوى ممكن مادياً ننغ (能 neng). وفيما دور القلب/ العقل لدى مينسيوس هو تفعيل الطاقة الأخلاقية الكامنة في الطبيعة البشرية، فإن كزان زي يقارب هذه المسألة بعبارات موزية، منفعية، لكونه يمثل قدرة على الاختيار بعد الموازنة بين الحسنات والسيئات بواسطة استخدام استعارة الميزان المأخوذة هي أيضاً عن موزي[18]. يعبّر الحكم الأخلاقي عن نفسه مذّاك بعبارات مقتبسة من المنطق الموزي، بحكم الاختيار بين ما هو مقبول وما هو مرفوض.

ومع ذلك فإن الاقتباس المؤكد عن موزي، يتم تصويبه بالرؤية الشاملة التي تبقى كونفوشيوسية وطقوسية خالصة. فحتى العمل الغريزي كتناول الطعام

لإشباع الجوع يمكن تهذيبه والسمو به ليأخذ معنى ثقافياً، وبالتالي أخلاقياً، وبخاصة بالفعل الطقوسي حيث يتم الإشباع الأولي للغرائز، بشكل أو بآخر، بطريقة راقية، بفضل المقدرة المخصوصة بالإنسان، والمتمثلة بقدرته على إعطاء معنى لأفعاله. في التحليل الذي قدمه كزان زي حول ما يصنع إنسانيتنا، ينتقل كزان زي، إذن، من طبيعتنا البهيمية، الحيوانية إلى القلب/ العقل، وهذه ملكة إنسانية محضة قادرة على الحكم والتقدير، ومن هنا تحويل الطبيعة إلى كائن أخلاقي. وبتعبير آخر، يمكن تحديد الطبيعة البشرية بعبارات بيولوجية، ولكنها تشتمل أيضاً على قدرة "إجراء تمايزات"، أي العمل على استعداداتها الغرائزية الخاصة والسمو بها. وهذا يبيّن كيف أن كزان زي، الذي انطلق من مفهوم موزي للطبيعة البشرية، انتهى به الأمر بتبني الرؤية الكوفوشيوسية.

أراد كزان زي من دون شك الرد على الفكرة الطاوية ذات النزعة الطبيعية المتعلقة بلاأخلاقية "السماء" وبالتالي بلا أخلاقية الإنسان، وإعادة التأكيد على بعد وموقع الإنسان في مواجهة "السماء". وأضاف بالتالي إلى هذا قيمة الجهد البشري، إلى حد استخدام لفظ مخصوص للدلالة على ما يعدّه "المصنوع": الكلمة ويه (偽 wei) المؤلفة من ويه (為) بمعنى ("صنع"، "فعل") يضاف إليها ما يشير إلى الإنسان (人)، كما لو أنه يريد الاحتراز من الطاويين أتباع اللاإنساني واللافعل. هذا القسم من "المصنوع" في الطبيعة البشرية يتطلب كون جميع الصفات الأخلاقية مكتسبة بفعل التعلم. من هنا الأهمية القصوى التي يعطيها كزان زي للتعلم على المستوى الفردي والجماعي، والذي يتخذ تراكمُ تجربته عبر العصور شكلَ الثقافة وين (文 wen). وبخلاف مينسيوس، يرى كزان زي إنسانيتنا لا في طبيعتنا، وإنما في ثقافتنا. ما من كائن آخر في العالم يصنع وحشية الطبيعة [سوى الإنسان] بترهيف الثقافة:

الطبيعة هي الجذر والبدئي، هي المادة البهيمية؛ المصنوع هو الذي ينمو حتى الاكتمال بواسطة الثقافة والطقوس. دون الطبيعة ليس للمصنوع أية دعامة تسمح له بالعمل؛ دون المصنوع ليس للطبيعة أية وسيلة لتتجه نحو الكمال. باتحاد الطبيعي والمصنوع وحسب يستطيع "القديس" الوصول إلى سمعة فريدة، وتبلغ إنجازات الكون بأسره درجة الاكتمال. ولهذا السبب قيل: "من اتحاد "السماء" والأرض" ولد العشرة آلاف كائن، ومن التقاء الـ يين والـ يانغ ظهرت التبدلات والتحولات، ومن امتزاج المطبوع بالمصنوع انبثق النظام في العالم"[19].

في مواجهة مكشوفة مع مينسيوس، يركز كزان زي على الفكرة القائلة بأن الأخلاقية لا مصدر لها في الطبيعة البشرية على الإطلاق. وبطريقة لافتة، فإن الحس الأخلاقي، الذي يتحدث عنه، لم يعد مرتبطاً، كما هو الحال عند مينسيوس، بالحس الإنساني رين يي (renyi 仁義) وإنما بالطقوس لي يي (liyi 禮義) وصولاً إلى القول بأن القديسين "يصنعونه" تماماً كما تكون الأواني والأدوات المنزلية من صنع الخزافين والحرفيين:

سؤال: إذا كانت الطبيعة البشرية سيئة، فمن أين يأتي الحس الأخلاقي والطقوس؟

الجواب: الطقوس والحس الأخلاقي من صنع القديسين، لم تكن قائمة في الطبيعة البشرية أصلاً. كما هو الحال مع الخزاف الذي يقولب الصلصال ليصنع منه الأواني، فإن هذه الأخيرة تنشأ من صنع الخزاف لا من طبيعتها. عندما ينحت الحرفي الخشب ليصنع منه الأواني، فإن هذه تنشأ من صناعة الحرفي لا من طبيعتها. "القديس"، بقوة تفكيره، وقدرته على تفعيل حصته من المصنوع، قادر على إيجاد طقوس وحس أخلاقي، وعلى استنباط قواعد وقوانين؛ هذه الأمور من صنع "القديس"، لا من طبيعته [...].

سؤال: الطقوس والحس الأخلاقي، القسم المتراكم من المصنوع، هي في الطبيعة البشرية، ولهذا باستطاعة القديس توليدها.

جواب: أبداً. الخزاف الذي يقولب الصلصال ينتج إناء. فهل خزف الإناء هو جزء من طبيعة الخزاف؟ الحرفي الذي يسوي الخشب ويجعل منه أداة، فهل خشب الأداة هو من طبيعة الحرفي؟ العلاقة القائمة بين "القديس" والطقوس والحس الأخلاقي هي علاقة التوليد

نفسها القائمة بين الخزاف والخزف. إذن كيف يمكننا القول أن الطقوس والحس الأخلاقي، والقسم المتراكم من المصنوع، هي في الطبيعة البشرية[20]؟

في هذا الحوار بين كزان زي ومعترض وهمي، يقول بأن هذه الأخلاقية التي تقدم على أنها نتاج "صناعة" القديسين لغايات منفعية، كما هي الحال بالنسبة للأواني والأدوات المنزلية، كان من شأنها أن تثير اضطراب مينسيوس. في ما يرفض هذا الأخير دفعة واحدة المقارنة مع الخزاف والحرفي تحديداً ليقول إن الحس الأخلاقي ملازم لطبيعتنا، يؤكد كزان زي على العكس أن الأخلاقية صناعة خالصة، خارجة بالكامل عن الطبيعة البشرية، ملتقياً في هذا مع الأفكار الموزية والتشريعية. ولكن، وباختلاف كبير مع هؤلاء، يجهد كزان زي في جعل الأخلاقية "طبيعة ثانية" للإنسان بقوله إن قديسين "يحدثون" الأخلاقية، بالطريقة نفسها التي أحدثت فيها "السماء" طبيعتنا.

الطقوس

عندما تكلم كزان زي عن الحس الأخلاقي بلغة الطقوس لا بلغة الإنسانية، تمايز بشكل صريح عن مينسيوس في إطار إرث "المعلم". ومن خلال مواقفهما المتتالية، فإن المناظرة المتعلقة بالطبيعة البشرية أبرزت المفهومين الأساسيين، المتكاملين والمتلازمين، للإنسانية الكونفوشيوسية: الحس الإنساني (رين) والطقوس (لي).

عندما ركز مينسيوس على الـ **رين** الذي تمتلك طبيعتنا الممنوحة من "السماء" بذوره، فإنه راهن على البعد الذاتي للعفوية. كزان زي من جهته يقطع حبل السرّة الذي يربط الإنسان بـ"السماء"، وبذلك بات لا يمكنه اللجوء إلا إلى معايير موضوعية للإنسانية – قيمة الجهد والعمل، الذكاء الثقافة – ترجع جميعها إلى البعد الطقوسي. وبالوضوح كله، أخذ كزان زي الكثير عن الفكر الموزي، ولكن ما يميزه عنه، هو، تحديداً، إيمانه الكونفوشيوسي بفعالية الطقوس. وبالتعارض مع ما يمكن تسميته بمثالية مينسيوس، أرسي كزان زي

إنسانية فعالة بإعادة تثبيت الموقع الخاص للإنسان الواقف في مواجهة "السماء":

الماء والنار يمتلكان الطاقة (كي) ولكن ليس الحياة، النباتات والأشجار تمتلك حياة ولكن ليس الوعي، الطيور والحيوانات تمتلك الوعي، ولكن ليس الحس الأخلاقي. الإنسان الذي يمتلك الطاقة، والحياة، والوعي، فضلاً عن الحس الأخلاقي هو إذن الكائن الأكثر نبلاً تحت "السماء".

ليس له قوة الثور، ولا يستطيع الجري بسرعة الحصان، ومع ذلك فإن الثور والحصان يعملان في خدمته، لماذا؟ لأنه مؤهل للعيش في مجتمع، خلافاً للحيوانات. ما الذي يجعل البشر قادرين على العيش في مجتمع؟ إنه مبدأ التصنيف فين (**fen** 分). ما الذي يجعل التصنيف فعالاً؟ الحس الأخلاقي. وهكذا فإن اعتماد التصنيف انطلاقاً من الحس الأخلاقي يقود إلى الانتظام، والانتظام يقود إلى الوحدة، والتوحيد يقود إلى تضافر القوى، وتضافر القوى يقود إلى القوة، والقوة تسمح بالسيطرة على الأشياء، وهذا ما يتيح للبشر أن يعيشوا بسلام في أماكنهم. فليتبعوا حركة الفصول الأربعة، ولينظموا العشرة آلاف كائن بالطريقة التي تؤمّن أكبر نفع للعالم بأسره، ليس في الأمر أي سر: هذا يعني أنهم فهموا مبدأ التصنيف انطلاقاً من الحس الأخلاقي[21].

يمنح هذا النص البالغ القوة والدقة منزلة فريدة للإنسان في هذا الكون. يكمن سر نجاحه، بحسب كزان زي في الـ فين (分) وهو مبدأ تصنيف عادل للثروات، كما للتراتبية الاجتماعية. هذا الاقتباس، المباشر وغير المعترف به، عن الموزية المتأخرة، غاية في الأهمية لأنه يفسر ظهور الطقوس والأخلاقية:

إذا بقينا متباعدين لا نتبادل المنافع نعيش في الفاقة، ولكن إذا عشنا في المجتمع دون اعتماد مبدأ التصنيف، نتصارع في ما بيننا من أجل الحفاظ على البقاء[22].

ما الذي يجعل الإنسان إنساناً؟ إنها قدرته على التمييز [...] وهكذا ففي "داو" "الإنسان" لا شيء يقوم من دون تمييز الاختلافات، لا شيء أعلى من التصنيف، وفي التصنيفات، لا شيء أعلى من الطقوس[23].

وبالتالي لا شيء مفاجئ إذا عرفنا أن كزان زي يخص الطقوس بفصل كامل، هذه بدايته:

ما هو أصل الطقوس؟ لدى الإنسان عند ولادته رغبات. إذا لم يحصل على ما يشتهي، لا يتوقف عن السعي لأن يشبعها. إذا عمل على إشباعها دون أن يضع لنفسه ضوابط ويقيم حدوداً، هناك منافسة حتماً. وهذا يولد الفوضى، مما يؤدي إلى نفاد الموارد. وضع الملوك في العصور القديمة، لمواجهة الفوضى، وضعوا الطقوس والحس الأخلاقي من أجل إرساء تصنيف يشبع رغبات الناس ويستجيب لحاجاتهم بطريقة لا يزيد فيها إشباع الرغبات عن الموجودات، وبحيث تكون الموجودات دائماً قادرة على تلبية الرغبات، رغبات وموجودات تتآزران. هذا هو أصل الطقوس[24].

من الواضح أن كزان زي يحاول في هذا المقطع أن يشق طريقاً كونفوشيوسياً خاصاً يقع ما بين الطاوية والموزية. بالنسبة للفئة الأولى، إذا أراد الإنسان الذوبان في جزئه السماوي، أي في "الداو" فإن عليه البدء بالتخلص من شهواته (يركز المقطع الأول من **اللاوزي** بكامله على "اللارغبة الدائمة"). كزان زي من جهته يختار الجزء الإنساني مع كل ما يتطلبه ذلك، مبتدئاً بالرغبات – وهذا لافت للنظر – إن حواسه كافية لإيقاظها. في الموزية، تؤخذ الرغبات بعين الاعتبار ولكن ضمن رؤية تشاؤمية، ذلك أنه لا يمكن أبداً إشباعها جميعاً، وبالتالي فهي مصدر صراع دائم. يرى كزان زي طريقة لإشباعها في مبدأ التصنيف الطقوسي الذي يلجم الرغبات، في حين أنه يشجع الحصول على المكاسب. بتخليها عن الطقوس، تتخلى الموزية في الواقع عن مبدأ منظِّم... العرض والطلب!

وهكذا، وانطلاقاً من تحليل موضوعي وأنثروبولوجي، مستوحى في قسم كبير منه من الـ موزي، يبرر كزان زي ممارسة الطقوس: مع بدء البشرية كان الصراع يدور من أجل امتلاك الثروات، مما ولّد الاضطراب. من هنا ضرورة كبح جماح الأطماع لدى كل فرد من خلال مبدأ التصنيف الماثل في الحس

الطقوسي الذي يغدو عندئذٍ المعيار الموضوعي للتمييز بين الإنسانية والحيوانية، عوضاً عن المعيار الداخلي والذاتي الذي هو القلب/ العقل عند مينسيوس. وهذا لم يحل دون أن يكون لدى كزان زي نغمات وجدانية في ما يتعلق بجمال الطقوس شبيهة بما لدى مينسيوس في ما يتعلق بالقلب: الخطوط المنظِّمة التي يقرأها رجل الخير في الطبيعة تصبح خطوط قوة لثقافته التي تجسدها الطقوس بامتياز. حتى وإن كان كزان زي يقارنها أحياناً بالمعالم القائمة على مجاري المياه، لا تختزل الطقوس بأنها تقوم بدور الحواجز التي تحدّ من الفوضى الشاملة، إنها تنطلق من نظرة تشاؤمية للطبيعة البشرية. على العكس وتشكل بالنسبة لكزان زي فرصة للتأكيد على العقيدة الكونفوشيوسية التي تراهن على الإنسان وقابليته للتمام، وفتح الأبواب أمام إمكانية توافقية لحل الصراعات، وبخاصة في مواجهة المشرعين الذين لم يؤمنوا إلا بقوة القانون فقط.

أسماء وحقائق

المبدأ الطقوسي التوافقي الكونفوشيوسي بامتياز، وهو التصنيف فين (分) يتجلى بوضوح في "تصويب الأسماء" (زهنغ مينغ 正名)[25]. تمت معالجة هذا الموضوع الكونفوشيوسي النموذجي في الفصل 22 المخصص لعلاقة الأسماء بالأشياء الذي يبدو أشبه ما يكون بتلخيص "للقانون" الموزي حول المنطق الذي استخدمه الكونفوشيوسيون، وفي الوقت نفسه تفنيداً ودحضاً لطرائق المناطقة. في هذا السياق يتوازى مفهوم التصنيف أو التوزيع (لنتذكر أن كلمة فين تعني أولاً "قطّع") مع فكرة التسمية، إذ تعني أولاً أننا نقسم، أننا نشطب، أن نرسم خطوط الروابط بين المؤتلف والمختلف. وهكذا نجد هنا مفهوماً تصنيفياً للعالم بوصفه حقلاً لأشياء منظمة بشكل طبيعي ضمن

مجموعات وفقاً لمبادئ أساسية قائمة على التآلف والاختلاف، يملك الإنسان قدرة طبيعية على تمييزها:

عندما وضع الملوك – الحكماء الأسماء، ثبتت هذه الأسماء وتمايزت الحقائق. فمارسوا الداو الخاص بهم، وفُهمت نيتهم بشكل جيد. كان الشعب يومذاك موحداً ومقوداً بدقة. بعد ذلك بدأ التمحيص إلى أربع، أو اختراعها كيفما اتفق بهدف نشر الفوضى في عملية تصويب الأسماء، وبهذا زرع الشك في العقول وعمت الخلافات: إنه الفساد الكبير [...].

والآن، بما أن الملوك – الحكماء قد مضوا، فإن الحفاظ على الأسماء تعرّض للتهاون، وظهرت مفردات غريبة، والتبست الأسماء والحقائق. ولأن تصور الخطأ والصواب أصبح غائماً، كثر المأمورون بحفظ القانون والمثقفون الذين يطلقون المبادئ، علماً بأنهم هم أيضاً يسبحون في الفوضى [...].

الرجال القادرون على التمييز أقاموا مبادئ التصنيف والتمايز، واستنبطوا الأسماء للتعبير عن الحقائق، بهدف أول هو تبيان النبيل من الخسيس، وكذلك أيضاً تمييز المؤتلف عن المختلف[26].

يدور مجمل نظرية تصويب الأسماء حول فكرة، أن تعرف، وهذا يعني في الواقع معرفة تمايزات الفئات النوعية القبْلية الوجود. من هنا التفاعل التام ما بين الإبستيمولوجيا والأخلاق، أي مبدأ التوزيع المنبثق من المعرفة الموضوعية والحكم القيمي في آن. "القديس" هو القادر بامتياز على تصنيف الحالات وفق موجباتها الأخلاقية ويرتكس معها بالطريقة الملائمة، أي بالطريقة الطقوسية. ولكن الأسماء تنجم عن التوافق شأنها في ذلك شأن الطقوس، فإنها لا تملك أية خاصية ذاتية.

الأسماء غير مناسبة بشكل نهائي. لقد تم وضعها بالتوافق. إذ عندما يحدث التوافق وتستقر العادة تعتبر ملائمة، وكل ما يبتعد عن هذا التوافق يعتبر غير ملائم. لا تعبر الأسماء عن هذه الحقائق أو تلك بطريقة نهائية؛ ما يوازيها مثبت عن طريق الاتفاق. عندما يتم الاتفاق ويستقر العرف وحسب، تكون الأسماء ذات دلالة على هذه الحقائق أو تلك[27].

تذهب هذه الاصطلاحية التي أعلنها كزان زي، التي وضعها في أولوية خدماته التي يوليها لمفهوم النظام، تذهب في اتجاه أكثر محافظة من تلك حيوية التي مينسيوس. يرى كزان زي أنه من الأفضل المحافظة على الوضع القائم (statu quo) حتى ولو عرفنا أنه اعتباطي واصطلاحي، بدلاً من المجازفة بالوقوع في الفوضى نتيجة الرغبة في إثارة التساؤلات حول الأشياء. مينسيوس، بخلافه، يقبل المجازفة بإعطاء قيمة مرجعية كبرى لِ القلب/ العقل، المصدر الجواني والجوهري للأخلاقية:

بما أن الحقيقة ليست جلية، سميناها، وبما أن هذه التسميات ليست صريحة، فصلناها، وبما أن هذه التفصيلات ليست صريحة، جعلناها الخطابات؛ وبما أن هذه الخطابات ليست صريحة لجأنا إلى نقدها. وهكذا، فإن تفصيل الدلالات، ونقد الخطابات عملا على إقامة المدوّنة المكتوبة، وهذه أولى مهمات الملكية.

عندما يُسمع اسمٌ، يُعرب عن حقيقة: هكذا تستخدم الأسماء. الربط بينها لصناعة نص، يعني تشبيك الأسماء. أن تكون قادراً على استخدامها وتحقيق تشبيكها، هذا يعني معرفة الأسماء. بالأسماء نفصل الحقائق. في الملفوظات، عندما نذكر أسماء الوقائع المختلفة، نعبر عن تصور. في نقد الخطابات نتناول الأسماء بمرجعية ثابتة للوقائع التي تدل عليها بهدف إظهار "الداو" من وجهة نظر إيجابية أو سلبية.

تفصيل التسميات هو أداة لنقد الخطابات. نقد الخطابات هو الوسيلة التي يقدم العقل فيها صورة "الداو": العقل هو معلم "الداو" الماهر. "الداو" هو الذي يبني النظام. إذا كان العقل منسجماً مع "الداو"، وعندما ينسجم الخطاب مع العقل، والملفوظ مع الخطاب، وعندما تفصل الأسماء بعد تصويبها، وعندما تتوضح المعطيات الواقعية وفق مميزاتها الجوهرية، عندئذٍ يجري تمييز الاختلافات دونما خطأ، وتتم التصنيفات دون أية عشوائية. ما يُقبَل هو ما يتوافق مع النص، وما يُنتقد يعاد يتعرض للتشكيك، بحيث يتم تصويب "الداو"، ويُنتقد الانحراف بالطريقة نفسها التي يُحدد فيها الخط المنحني والخط المستقيم بوساطة فادن مطمار[28].

الـ "كزان زي" بانوراما لأفكار "الممالك المتحاربة"

فِكْر كزان زي فكر معقد، لأنه يدّعي تناوله لجميع المسائل، والرهانات كلها التي ظهرت في التيارات المختلفة التي انتشرت في ظل "الممالك المتحاربة" وأدرجها في مجموعة متماسكة ومنظمة: وهذه مهمة في غاية التحقيق! والواقع أن المحور المركزي الذي يؤمّن الائتلاف هو الطقوس. لا شك أن كزان زي يحارب على الجبهات كلها، لكي يدافع عما يعتبره قلب الميراث الكونفوشيوسي بالذات: أي العقل الطقوسي وتنميته في الإنسان:

للطقوس أسس ثلاثة: "السماء" و"الأرض" هما أساس الإنجاب، الأسلاف هم أساس النوع، الحكام والأسياد أساس النظام. من دون "السماء" و"الأرض" كيف يمكن أن يوجد الإنسان؟ ومن دون الأسلاف من أين كان سيأتي؟ ومن دون الحاكم والمعلم، كيف يمكننا أن نتصور النظام؟ إذا ما فقدنا واحداً من هذه المكونات الثلاثة، فما من نقطة ثابتة يرجع إليها الإنسان. وهكذا بوساطة الطقوس يخدم الإنسان "السماء" في الأعلى و"الأرض" في الأسفل، ويمجد أسلافه، ويشيد بحاكمه وسيده: هذه هي الأسس الثلاثة للطقوس(29).

الطقوس هي، إذن، ما يربط الإنسان بالكون، بأصوله ومصيره. الفكرة الضمنية التي تخترق مجمل الـ **الكزان زي** كخيط أحمر، هي أن التنظيم المبين للطقوس يقوم على مبدأ التزاوج والإنتاج القائم في مبدأ الطبيعة. وهكذا فإن كزان زي يجد مناسبة لاستعراض أفكار الطبيعيين بعد دمجها في رؤيته الخاصة، مضيفاً إليها بعداً آخر، هو الإنسان. وهذا ما يفسر تناقضاته الظاهرة في مفهومه للطبيعة (الاسم الآخر لـ الداو أو السماء): فتارة هو محايد أخلاقياً، كما هو الحال في الفكر الطبيعي، وطوراً هو معياري غائي ومصدر قيمة أخلاقية، كما هي في كتابي **المحاورات** والـ **منغ زي**. فمن جهة ينفي كزان زي إمكان أن يكون الطبيعي مصدراً للقيم، ويقيم من جهة ثانية تواصلاً بين طبيعة معيارية وإنسانية متطقسة. تحل هذه التناقضات الظاهرة في المخطط المركزي للـ"كزان زي" القائم على مواجهة الأفكار الطبيعية التي تحاول التقليل من شأن

الطقوسية الكونفوشيوسية. والإنسان هو الذي يخرج منتصراً من هذه المبارزة مع السماء.

ومع تبنّي الانتقادات العاتية الموجهة للنظرة الخاصة إلى الإنسان لدى كونفوشيوس، بدا كزان زي أفضل مدافع في مرافعته المؤثرة المتعلقة بالثقافة التي تصنع إنسانيتنا، ذلك أنه كان يتمتع بوجهة نظر مميزة، وبانورامية وشاملة، عن "المئة مدرسة" التي ظهرت في ظل "الممالك المتحاربة". في الفصل 21 المعنون: "تبديد الغشاوات"، سمح كزان زي لنفسه بمراجعة أفكار أساتذة الفكر في عصره، آخذاً على كل واحد منهم الاستسلام "لغشاوة" فكرة ثابتة، مما حرمه من رؤية كاملة للأشياء:

أعمت المنفعية موزي، لذلك لم يفهم تهذيب الثقافة. سونغ زي أعمته الشهوات، فلم يعرف كيفية إشباعها. شين داو حجب بصيرته القانون، فلم يعرف القيمة الشخصية. شين بيهيه ضلله دور السلطة، فلم يلاحظ أهمية الذكاء. هوي شي أعماه الخطاب فلم يفهم شيئاً عن الواقع. زهانغ زي جذبته السماء، فلم يعرف شيئاً عن الإنسان [...]. لا يمثل كل واحد من هذه المذاهب سوى زاوية من زوايا الداو. والواقع أن الداو يجسد المبادئ الثابتة مع الأخذ بعين الاعتبار جميع التغيرات: كيف يمكن لزاوية واحدة أن تكفي لإقناعه[30]؟

جميع هذه "الغشاوات" هي "رؤى جزئية وأحادية الجانب" تجعل العقل "أعمى عن البنية الكبيرة للمجموع" دالي (大理 dali). يرى كزان زي أنه يجب تنقية العقل لجعله في حالة تسمح له برؤية العالم الخارجي دون تشويش، وبتمايزاته البيّنة، ودون أن يغيب عن البصر مبدأ الكلية الجيد التنظيم. ومثلما يسمح ماء الحوض الصافي برؤية واضحة ما دام ساكناً، ولكنه يضطرب ما إن يحرّك:

كذلك العقل إذا قاده المبدأ المنظم (لي) واغتذى بالصفاء، يصبح قادراً على تحديد الخطأ من الصواب وقطع دابر أية شبهة وكل شك. ولكن ما إن ينصرف إلى أي أمر خارجي، مهما قل شأنه، فإن توازنه يختلّ خارجياً، ويضطرب داخلياً، ويغدو عاجزاً عن الحكم على الخصوصيات، حتى تلك الأكثر فظاظة[31].

في الوقت نفسه الذي شكل فيه الـ كزان زي خلاصة وتقويماً نقدياً لمجمل فكر ما قبل الإمبراطورية، فإنه أعلن – في بداية الإمبراطورية في ظل الهان– تفوّق كونفوشيوسية ممزوجة بالتشريعية المتقدمة على استلهام مينسيوس. هذا الاستلهام الذي لن يعود ليطفو على السطح إلا في القرن العاشر تقريباً، في تلك المرحلة التي تعاملت مع مينسيوس على أنه الممثل الوحيد لعملية النقل الأرثوذكسي لِـ الداو الكونفوشيوسي. والواقع أن الوريثين الأساسيين لكونفوشيوس يمثلان القطبين الكبيرين لتعاليمه خالقين بهذا توتراً سوف يلهب الموروث الكونفوشيوسي طوال ألفين من السنين.

هوامش

1– تسمح بعض العناصر بالتفكير في عدم انتساب الـ **كزان زي** إلى مؤلِف واحد، وإنما إلى مدرسة تبشر بتعاليم المعلم كزان.

2– انظر سيرة حياة كزان زي الواقعة بعد سيرة مينسيوس في الفصل 74 من *Shiji* **(مذكرات تاريخية)**.

3 – في بلاد الـ يان (Yan) طامع آخر بالسيطرة، وجدت أكاديمية جي شي (Jie Shi) على نمط **الـ جي كزيا** انظر : *Shiji* 74, p. 2345.

4 – انظر الفصل 6، الهامش رقم 1 من هذا الكتاب.

5 – *Shiji* 46, p. 1895.

6 –انظر الفصل 8 من الـ **كزان زي** الذي يتناول لقاءه مع الملك زهاو دي كين (حكم 306 – 251 ق.م.).

7 – *Xunzi* 15, ed. ZZJC, p. 177,

هذا الفصل 15 كله موجه ضد المشرعين. هناك ترجمة جيدة كاملة لـ **كزان زي** إلى الإنجليزية قام بها: John Knoblock, *Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works,* 3 vols. (Stanford: Stanford University Press, 1988, 1990 et 1994),

انظر أيضاً بالألمانية: Herman Köster, *Hsün-tzu ins Deutsche übertragen* (Kaldenkirchen: Steyler, 1967),

وبالفرنسية: Ivan Kamenarovic, *Xunzi (Siun Tseu)* (Paris: Cerf, 1987),

ولدراسة قديمة انظر: Homer H. Dubs, *Hsüntze, the Moulder of Ancient Confucianism*

تليها ترجمة جزئية: *The Works of Hsüntze* (Londres: Probsthain, 1927 et 1928)

8 – يدور الأمر حول لفظة بيان (bian) حرف ذات المنزلة في الخطاب العقلاني لـ الممالك المتحاربة والتي تتكرر ما لا يقل عن 75 مرة في الـ **كزان زي**.

9 – *Xunzi* 17, pp. 205-20.

10 – المصدر نفسه، ص 207 – 208.

11 – انظر أعلاه الفصل 10 والفصل 11 من هذا الكتاب.

12 – *Xunzi* 17, pp. 209-211.

13 – للتمييز بين اللفظين المتشابهين لنتذكر أن التصوير الخطي للفظة التي تدل على "المبدأ المنظم" تكتب بالأحرف الكبيرة، انظر الفصل 1 الهامش رقم 14 من هذا الكتاب.

14 – *Xunzi* 9, pp. 103-104.

15 – *Xunzi* 23, p. 289.

16 – المصدر نفسه، ص 291، من أجل استخدام مفهوم كينغ ("ميزات جوهرية") من قبل زهانغ زي ومينسيوس انظر الفصل 4 والفصل 6 من هذا الكتاب.

17 – المصدر نفسه، ص 290. حول "أن الطبيعة البشرية شريرة" والتعارض مع مينسيوس هناك أدب نقدي وفير. انظر بشكل خاص:

Homer H. Dubs, "Mencius and Sündz on Human Nature," *Philosophy East and West*, vol. 6 (1956), pp. 213-222; D. C. Lau, "Theories of Human Nature in Mencius and Shyuntzyy (Xunzi)," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* vol. 15 (1953), pp. 541-565; Maurizio Scarpari: *Xunzi e il problema del male* (Venise: Cafoscarina, 1997), and "Mencius and Xunzi on Human Nature: The Concept of Moral Autonomy in the Early Confucian Tradition," *Annali di Ca' Foscari (Venise)*, vol. XXXVII, no. 3 (1998), pp. 467-5000; Brayan W. Van Norden, "Mengzi and Xunzi: Two Views of Human Agency," *International Philosophical Quarterly,* vol. 32 (1992), pp. 161-184, and Philip J. Ivanhoe, "Human Nature and Moral Understanding in Xunzi," *International Philosophical Quarterly*, vol. 34 (1994), pp. 167-175.

18 – انظر *Xunzi* 21, p. 263.

19 – *Xunzi* 19, p. 243.

20 – *Xunzi* 23, pp. 291 et 294.

21 – *Xunzi* 9, pp. 104-105.

22 – *Xunzi* 10, p. 113.

23 – *Xunzi* 5, p. 50.

24 – *Xunzi* 19, p. 231، بعض مقاطع من الـ كزان زي وبخاصة من هذا الفصل 19 ستزد في بحث في الطقوس **لي جي** وفي بحث في الطقوس لِـ **ديه القديم** (*Dai l'Ancien*) **(داديه لي جي** (*Da Dai Liji*))، والتي ترجع إلى بداية العهد الإمبراطوري (القرن الثاني ق.م.). في ما يتعلق بـ **بحث في الطقوس** انظر أعلاه الفصل 2، الهامش رقم 32 من هذا الكتاب. حول كتاب **بحث في طقوس** لِـ **ديه القديم** هناك ترجمة جزئية وقليلة النفع قام بها:

Benedykt Grynpas, *Les écrits du Tai l'ancien et le petit calendrier des Hia* (Paris: Adrien Maisonneuve, 1972).

25 – حول هذا الموضوع الكونفوشيوسي انظر أعلاه الفصل 2 "تصويب الأسماء"، وانظر أيضاً:

J. J. L. Duyvendak, "Hsün-tzu on the Rectification of Names," *T'oung Pao* , vol. 23 (1924), pp. 221-254, and Redouane Djamouri, "Théorie de la "rectification des dénominations" et réflexion linguistique chez Xunzi," dans: Karine Chemla et François Martin, éds., *Extrême- Orient, Extrême- Occident, (Le Juste Nom)*, vol. 15 (Paris: Presses de l'université de Vincennes, 1993), pp. 55-74.

26 – *Xunzi* 22, pp. 275-276.

27 – المصدر نفسه، ص 279، حول "إصطلاحية" نظريات اللغة في العصور الصينية القديمة انظر أعلاه الفصل 5 "المفهوم التسموي" من هذا الكتاب.

28 – المصدر نفسه، ص 280 – 281، ترجمة (بتصرف بسيط): Léon Vandermeersch, *La voie royale*, t. II, pp. 523-524.

29 – *Xunzi* 19, p. 233.

30 – *Xunzi* 21, pp. 261-262، في ما يتعلق بـ **موزي** انظر أعلاه الفصل 3 من هذا الكتاب. سونغ زي أو سونغ كزنغ لتأييد الفكرة الطاوية القائلة "إن الرغبات الأساسية تختزل" وهي فكرة يرفضها الـ **كزان زي** 18. شين داو(Shen Dao) وشين بيهيه (Shen Buhai)، مفكران محسوبان

على التشريعية (انظر أدناه الفصل 9 من هذا الكتاب). هوي شي هو المنطقي المشهور وصديق زهانغ زي سبق ذكره في الفصل 4 من هذا الكتاب.

31 – المصدر نفسه، ص 267.

الفصل التاسع

المشرعون (القانونيون)

شأنها شأن عديد التيارات الأخرى التي ظهرت في عهد الممالك المتحاربة، لم تقدم التشريعية نفسها في البداية على أنها فكرة فلسفية، وإنما على أنها نظرية سياسية ناجمة عن مجموعة من الممارسات[1]. وبطريقة لا تخلو من الدلالة، فإن معظم المؤلفات المصنفة على أنها تشريعية عناوينها أسماء لوزراء مشهورين، وبدءاً مع الـ **غانزي**. عنوان مجموعة الكتابات المتنوعة التي ترجع إلى ما بين القرنين الرابع والثاني تحيلنا إلى الوزير غان زهونغ (Guan Zhong) الذي اعتمد عليه دوق هوان دي كي (Huan de Qi) **(حكم 685 – 643)** أول قائد عسكري في صين **الربيعات والخريفات** والذي أثنى عليه كونفوشيوس، دون أن يعني هذا الموافقة على أساليبه[2]. وكذلك الحال مع الـ **ليزي**، وهو كتاب مفقود اليوم، الذي يحيلنا إلى لي كوي (Li Kui) وزير المركيز "وين دي ويه (Wen de Wei) **(حكم 424 – 297 ق.م.)** والـ **شين زي** الذي يحيل إلى شين بيهيه (Shen Buhai) وزير بلاد الهان المتوفى سنة 337 ق.م.[3] أما في ما يتعلق بـ شانغ جين شي (Shan giun Shu) **(كتاب الأمير شانغ)** فهو ينسب إلى شانغ يانغ وزير كين رغم الاحتمال الكبير أنه كتب بعد مضي قرن على

وفاته سنة 338 ق. م.[4]. إنه يصوّر الإصلاحات التي لا سابق لها، والتي قام بها شانغ يانغ، والتي سمحت لِـ كين بأن يصير آخر قائد عسكري في الممالك المتحاربة، والذي سوف ينجح سنة 221 ق. م. في توحيد العالم الصيني ولأول مرة، في إمبراطورية قوية وثابتة.

قليلة هي الاستثناءات للكتب المقترنة بأسماء كبار رجالات الدولة التي سبق ذكرها: منها الـ شين زي (Shenzi) (المكتوب بشكل مختلف عن الأول) والذي لم يصلنا منه سوى شذرات، وينسب إلى شين داو (Shen Dao) الناشط حوالي سنة 310 ق.م في الأكاديمية المشهورة (جي كزيا) التي شهدت أيضاً مرور مينسيوس وكزان زي[5]. وأخيراً هناك وبشكل خاص: هان فيزي (Han Feizi) على اسم المنظّر المتوفى سنة 233 ق.م. الذي يشكل توليفة الفكر التشريعي[6]. اهتمت جميع التيارات الفكرية في العصور القديمة كثيراً بالشأن السياسي (بالمعنى الصيني لفن وطريقة تنظيم العالم، (زهي)، ولكن لا أحد منها اهتم بشكل خاص، كما فعل المشرعون، ببحث الطريقة الأكثر فعالية لتقوية "الدولة" والحفاظ عليها.

الكثير من كتابات المشرعين تبدو كما لو أنها كتب موجزة تبين كيفية استخدام السلطة من قبل الحكام، وتختصر بعبارات بسيطة:

كيف شجع الحاكم شعبه؟ بالمنصب والرتبة. كيف يمتلك بلد ما القوة؟ بالزراعة والحرب[7].

الأنثروبولوجيا التشريعية

إذا كانت الكتابات التشريعية أول الأمر كتباً موجزة تكتفي بتنظيم وتنظير لممارسات قائمة، إلا أن الأمر إنتهى بها أن غدت منهجاً، بل وحتى مفهوماً حقيقياً للعالم: ربما كان المشرعون أول المفكرين السياسيين الصينيين الذين اتخذوا نقطةَ انطلاقهم الإنسانَ والمجتمع لا كما ينبغي أن يكونا، وإنما كما هما – حتى في واقعهم غير المقبول بتاتاً. ولأنهم لم ينزعجوا من أي حكم مسبق،

ولا من أية فكرة جاهزة، ضربوا صفحاً عن التقليد. في عز عهد الممالك المتحاربة، ليس هناك ما هو أكثر غرابة من التخلي عن مرجعيات العصور القديمة والتقليد الموروث: الجميع فعل ذلك، الطاويون، الموزيون، المشرعون؛ لم يبق سوى الكونفوشيوسيين ليفعلوا، إن فعلوا! في فصل بعنوان "ضد الاثني عشر معلماً" يهاجم كزان زي بعنف وصرامة اشتهر بهما، عدداً من الخصوم، ولم يرحم حتى أولئك الذين ينتمون إلى معسكره مثل مينسيوس:

أن نتخذ من الملوك القدماء جميعاً قدوة، دون أن نفهم نظمهم، وأن نضاعف مع ذلك الرواية لمخططات كبيرة بالشروحات المشوشة للانتصارات والرؤى، أن نبني على مبتذلات مر عليها الزمن نظرية تحسب على العناصر الخمسة عن طريق التعسف في استخدام مغالطات لامنطقية، واللجوء بشكل صوفي إلى ما لا يوصف، وباستخلاص مقولات عصية على التفسير، أن نرصع الخطاب بعبارات التبجيل بالقول: "هذا ما كان يقال عن رجالات الخير في الزمن الغابر"؛ فهذا ما بشّر به زي سي ووجد صداه عند مينسيوس[8].

أفسح عدم احترام الموروث هذا عند المشرعين، في المجال أمام مفهوم ومنهجية "أنثروبولوجيين" فيهما أصداء غاية في الحداثة. وبدل العودة إلى العصور القديمة كسلطة، نشأ تحليل تاريخي خالص، يقوم على الفكرة القائلة بأنه للتحرك بفاعلية، يجب على الإنسان أن يعيش زمانه وأن يتكيف مع التغيرات. هذا هو معنى حكاية مشهورة واردة في كتاب "هان فيزي" وعرفت شهرة جعلت منها عملة متداولة في اللغة الحالية على شاكلة المثل القائل: "البقاء قرب الجذع لرصد الأرنب":

كان هناك في بلاد الـ سونغ رجل يفلح حقله الذي يقوم في وسطه ساق شجرة. وإذا بأرنب يمر بأقصى سرعته فيصطدم بالجذع. دق عنقه فمات على الفور. عندها، ترك الرجل محراثه، وانصرف إلى مراقبة الجذع على أمل أن تصطدم به أرانب أخرى. لكن هذا لم يحدث البتة، وغدا هذا الساذج أضحوكة بلاد الـ سونغ بأسرها[9].

التخلي عن مرجعية العصور القديمة، وأي شكل من الأشكال السابقة بوصفه برهاناً سلطوياً، يتجلى منذ مطلع **كتاب الأمير شانغ** في مناظرة حدثت بحضور الدوق كزياو دي كين (Xiao de Qin) (حكم 361 – 338 ق.م.). يتعلق الأمر "بالتفكير بالتغيرات التي طرأت على قضايا العصر، ومناقشة أسس تصويب القوانين فا (fa 法) والوصول إلى طريقة داو (dao 道) قيادة الشعب":

قال شانغ يانغ: "الأجيال الماضية لم يكن لها جميعاً المذاهب نفسها. فأية مرحلة قديمة نتبع؟ يتوالى الأباطرة والملوك دون تشابه بينهم فأيهم نختار ليكون قدوة؟ فيو كزي (Fuxi) وشين نونغ (Shennong) "المزارع الإلهي" نشرا تعاليمهما دون اللجوء إلى العقاب. الإمبراطور الأصفر، وياو، وشين يعاقبون مع العفو عن عائلات المدانين. الملكان وين ووو فقد أقام كل منهما قوانين ملائمة للمرحلة، وأرسيا طقوساً مستمدة من الظروف. وبما أن الطقوس والقوانين تحددها المرحلة، فقد كان أقل مؤسسة، وأدنى قرار متناسباً، وكان، أدنى تسلح، وأدنى تجهيز، أمور يتجاوب جميعاً مع الحاجة إليها. برأي خادمك، هناك أكثر من داو للقيام بتنظيم زمن ما، ومصلحة البلاد لا تقوم بالضرورة على اعتماد نمط العصور القديمة"(10).

يقترح المشرعون تحليلاً شبه مالتوسي لبدايات الإنسانية التي قسموها إلى مراحل ثلاث كبرى، تتميز بمنافسة تزداد ضراوة مع الأيام بحسب تنامي السكان:

في الوقت الذي ظهرت فيه "السماء" و"الأرض" ولد البشر. في ذلك العصر كانوا يعرفون أمهاتهم، ولا يعرفون آباءهم. كان "الداو" الذي يتبعونه يتمثل بالحفاظ على روابط القرابة ويحبّذ الأنانية. التعلق بالقرابة يقود إلى التحيز، والأنانية تفضي إلى الهشاشة، مع التزايد في عدد السكان يقود هذا الميل إلى التحيز، والهشاشة إلى الفوضى.

في ذلك الزمن سعى البشر إلى السيطرة وتصفية حساباتهم بالقوة. الرغبة في السيطرة قادت إلى المنافسة، وتصفية الحسابات بالقوة إلى الشقاق. ومن دون أي مبدأ مستقيم لحسم الخلافات، لا أحد يضمن البقاء حياً. وهكذا شرّع الرجال ذوو القيم النزاهة والاستقامة،

وبشّروا بالغيرية، وأخذ الناس يتحلون بفضيلة الإنسانية (رين). في ذلك الزمن، اختفت القرابة لصالح الإعلاء من شأن الأكثر كفاءة.

اندفع أنصار الحس الإنساني نحو محبة الآخر، فيما كان داو الأكثر كفاءة تجاوزَ بعضهم البعضَ الآخر. مع تزايد عدد السكان، وفي غياب أي ضبط، ولشدة الرغبة في تجاوز البعض البعض الآخر، دبّت الفوضى. ولهذا قام الحكماء المتابعون بتقسيمات فين (fen 分) شملت الأرض والممتلكات، والرجال والنساء. ولأن التقسيمات التي تمت دون ضوابط غير معقولة، سنوا الممنوعات. ولأن الممنوعات التي تم الإعلان عنها دون مشرفين على تطبيقها كانت غير معقولة، وضعوا موظفين. ولأن تعيين موظفين دون وجود شخص يجمع بينهم كان أمراً غير معقول، نصّبوا الحاكم، في الوقت الذي نصبوا فيه الحاكم غابت منزلة الأكثر كفاءة لصالح أولوية المرتبة.

والخلاصة أنه في العصور القديمة ساد التعلق بالقرابة والأنانية، ثم تمَّ تقديم الأكثر كفاءة ومنحت الجائزة الإنسانية، في أيامنا هذه، تُعطى الأولويةُ للمرتبة والمهابةُ للوظيفة[11].

تحليل مشابه نجده عند هان فيه (Han Fei):

في العصور القديمة لم يكن الناس يزرعون، لأن ثمار النباتات والأشجار كانت تكفي للغذاء. ولم تكن النساء يحكْنَ لأن جلود الحيوانات كانت تكفي للملبس. كان لدى البشر ما يكفيهم للعيش دونما حاجة للزراعة، كان عددهم قليلاً مع موارد تفيض عن حاجتهم، وبالتالي لم تكن تقع بينهم صراعات. ولهذا السبب عاشوا بانسجام تام دون أن تفرق عليهم الهدايا بسعة أو يعاقبوا بقسوة.

في أيامنا هذه ليس نادراً أن نجد عند الرجل خمسة أولاد، ولكل واحد منهم هو الآخر خمسة، الجد لا يزال على قيد الحياة ومع ذلك له خمسة وعشرون حفيداً. لهذا السبب كثر عدد البشر وقلت الموارد، العمل مضن والنتائج شحيحة؛ وأيضاً بروز صراعات، وبالتالي كان لا بد من مضاعفة الثواب وتشديد العقوبات تلافياً للفوضى [...].

وبالتالي فإن السهولة التي كان يتم بها تبادل الخيرات في العصور القديمة، لم تكن من الإنسانية بشيء لأنها كانت وفيرة، هذا كل ما في الأمر. العنف الذي يصاحب الصراع حولها اليوم ليس نتيجة الخسة، وإنما هو ناجم عن شدة ندرتها[12].

في هذين الوصفين لبدايات التاريخ البشري تجري ملاحظة المتوالية الهندسية بشكل موضوعي دون إصدار أي حكم قيمي: فهي ليست منحسرة كما عند الطاويين ولاغائية كما بالنسبة للكونفوشيوسيين. ينطلق التحليل من ملاحظة نميل إلى وصفها بأنها أنثروبولوجية واجتماعية، وتناقض القناعة الكونفوشيوسية القائلة بأن الطبيعة البشرية أخلاقية أساساً، كما في علاقتها مع العالم.

في صين "الممالك المتحاربة" انتهى الأمر بفرض وتعارض، "فمن جهة هناك الذين يؤكدون أولوية الأخلاقية الفردية، ومن جهة ثانية هناك الذين لا يعطون أية فعالية سوى للحالة القائمة [...] فمن جهة هناك الذين ينتمون فكرياً، على الأقل، إلى الدوائر القديمة للبلاط، ويتمسكون بقيم الطقوس، والتقليد، ويقومون بمهمة "المثقفين" قرب الأمراء، ومن جهة ثانية هناك الذين ينفتحون على تأثير عالم المشاريع والتجارة – الذي شهد يومذاك نمواً مدهشاً في الصين – ويسقطون رؤيتهم الواقعية والمدعية في آن واحد، ليس على إدارة دفة الحكم وحسب، وإنما على الهيئة الاجتماعية بكاملها"[13]. في معارضتهم للطقوسية الكونفوشيوسية التقى المشرعون مع الموزيين، وبطريقة أو بأخرى مع الطاويين. ولكن بخلاف هذين الفريقين، شقوا طريقاً آخر، أراد المشرعون لأنفسهم أن يكونوا بالفعل دَقَنة مجمل النظام الكونفوشيوسي، الذي في نهاية المطاف اندمج مع نظام الـ زهو الإقطاعي، وذلك باستبدال الفكر الطقوسي بما عدّوه مبدأ موضوعياً ومطلقاً، مكتفياً بذاته، ومبرراً ذاته بذاته: أي القانون.

القانون

لفظة فا (fa 法) المترجمة هنا بـ "القانون" والتي أعطت اسمها للـ "تشريعية"، نجدها في النصوص القديمة تشير إلى المعنى العام: العرف أو القاعدة التي تشكل مرجعية، أو النموذج الذي يعتبر ينبغي الانصياع له: معياراً. غالباً ما ترد مقترنة بأدوات القياس الهندسية الدقيقة التي تشكل

مرجعيات عالمية من مثل بركار غي (gui 規) وتوس جي (Ju 矩) النجار. نجم عن مزج هاتين اللفظتين لفظة غي جي (guiju) التي تعني أيضاً في اللغة الحديثة مجمل القواعد التي يجب احترامها. البركار والكوس وكذلك الشاقول، كلها صور تتكرر في خطاب المشرعين، إلى جانب الميزان كوان، التي تعني عن طريق الاشتقاق: السلطة[14] الذي يأتي كدلالة على صحة القانون وموضوعيته:

يُستخدم الميزان لتحديد العدد الذي يتناسب مع الوزن. إذا لم يقم البشر بالتأثير عليه، فليس ذلك لأنهم ينفرون من الربح بالطبع، وإنما لأن المُوازن لن يكون في مصلحتهم، زيادةُ العدد أو إنقاصه، أو أن ذراع المِيزان يجعل من الموزون أخف أو أثقل. لا يُقْدم البشر على التلاعب بهذا لسبب بسيط، معرفتهم بلا جدوى ذلك.

وهكذا عندما يتولى السلطة حاكم مستنير لا يجد الموظفون فرصة لخرق القانون، ولا القضاة في العمل لحسابهم الخاص. لأنهم يدركون أن ما من فائدة في محاولة التأثير عليهم، فلا أحد يحاول رشوتهم. عندما ينتظر الميزان ما يراد وزنه، مستقيماً ومتساوياً، المحتالون والمخادعون لا يجدون فرصة لتغليب مصلحتهم الشخصية[15].

مع آلة مثل الميزان، يكفي تثبيت الذراع، فتنتفي الحاجة لتدخل ذاتي وأخلاقي من قبل المستخدم. وخلافاً لمينسيوس، وحتى لكزان زي اللذين يريان أن القانون إذا كان له أن يؤخذ بالحسبان، فإنه وحده لا يكفي، ويجب أن ينطلق من قاعدة أخلاقية إنسانية وعطوفة، يرى المشرعون أن قوة القانون مكتفية بذاتها بحكم كونها أكثر فعالية من أقوى الروابط، رابطة الدم:

حب أم لابنها هو ضعف حب الأب، غير أن أوامر الأب لإبنه أقوى عشر مرات من أوامر الأم. لا يكنّ القضاة أي مشاعر حبٍ للناس، ولكن أوامرهم أقوى عشرة آلاف مرة من أوامر الأب[16].

يكفي، إذن، أن ننظر إلى أفعال رجل مع القانون، الذي ما أن يُقَرّ حتى يصبح سارياً على الجميع. شكلت عملية موضوع القوانين، كتابتها، وإعلانها

على الملأ كشرائع، مرحلة حاسمة. سنة 536 ق.م.، قام زيشان (Zichan) أول وزير لِـ زهنغ (Zheng) ولأول مرة بكتابة قانون الجزاء على البرونز. وهكذا، منذ القرن الرابع وجهت أولى الضربات العنيفة للنظام الإقطاعي القائم على العلاقات الطقوسية القائمة بين فرد وفرد. ومنذ أن نُشِر القانون، أصبح الجهل به لا يترك عذراً لأحد، ولا أحد باستطاعته التملص من موجباته، مما شكل مساواة الجميع أمامه، وسار في اتجاه مغاير للقول الشهير الوارد في كتاب **بحث في الطقوس**: "لا تنزل الطقوس لتصل إلى العوام، ولا ترتفع العقوبات لتصل إلى أصحاب المقامات الرفيعة"[17]:

توحيد العقوبات، هذا يعني بشكل أو بآخر أنها لا تميز بين المراتب. بدءاً من الوزراء والقادة العسكريين، وصولاً إلى أصحاب المقامات الرفيعة والرعايا البسطاء، كل من يخالف الأوامر الملكية، ويخالف الممنوعات، أو ينشر الفوضى في المؤسسات، يحكم عليه بالإعدام من دون شفقة. لا يجب تخفيف العقوبة، حتى لو كانت الجريمة مسبوقة بأفعال محمودة، يطبق القانون، حتى وإن كان الخطأ مسبوقاً بسلوك نموذجي. الوزراء الأكثر ولاءً، والأبناء الأكثر براً، الذين يرتكبون خطيئة ما يجب أن يحاكموا وفقاً لخطورة ما قاموا به. القضاة الذين لا يطبقون القوانين الملكية، والذين هم نماذج تحتذى في احترام القانون ومقتضيات وظيفتهم، يحكم عليهم بالموت دون مغفرة، تشمل العقوبة ثلاثة أجيال[18].

أخلت شريعة العصور القديمة الطقوسية الجوانيّة تماماً، الساحة للقانون الوضعي الموضوعي. ولأنه موضوع نظري، كما ورد في **كتاب الأمير شانغ**، المستعاد في **هان فيزي**، ينبغي أخذه بالمعنى الجزائي أساساً بحكم دوره في تحديد الثواب والعقاب. ما سماه هان فيه "المتلاعبين" ونسميه نحن بعفوية "الجزرة والعصا"، قدّم في الواقع - كما رأى المشرعون - الدوافع الوحيدة القادرة على ممارسة بعض التأثير على الطبيعة البشرية، والتي يجري اختصارها بما تحب أو تكره، ولا محل فيها للدوافع الأخلاقية:

لا يمكن حكمُ البشر إلا لأنهم يمتلكون العواطف. وهكذا على الأمير أن يلتفت إلى أطماع رعيته. إذ على هذه الأطماع تقوم فعالية منظومة الثواب والعقاب: فمن طبيعة البشر الرغبة بالثواب والنفور من العقاب، لذلك يمكن للأمير أن يأمل، بفضل هذا، في توجيه طاقات رعاياه[19].

وبسخرية ربما كانت مقصودة، يحرف شانغ يانغ صورة مجازية وردت عند مينسيوس، الذي رأى أن الطبيعة البشرية خيرة تماماً على غرار الماء الذي يجري نحو المنخفض، وذلك بتقديمه أطروحة مناقضة تماماً:

من طبيعة البشر التهافت على المنفعة مثلما يجري الماء نحو المنحدر الأقوى. ما يحرك البشر هو مصالحهم الأنانية. والحاكم يملك مصدر الثروات كلها[20].

موقع القوة

في نظرية المشرعين السياسية، يفصلون بالطريقة نفسها السلطة عن الأخلاقية، ويتعارضون في ذلك مع الكونفوشيوسيين الذين يرون أن سلطة الحاكم تقوم أساساً على قوته الأخلاقية أو الفضيلة ديه (de 德). هذه القناعة تفترض مع ذلك أن الحاكم يجب أن يكون خيّراً على الدوام: نحن إذن في صميم المثالية. أدرك المشرعون، الذين لا يرون سوى الواقع، أدركوا أن الحكام الجيدين ليسوا كثراً. المسألة هي، إذن، في كيفية تأمين آلية عمل فعالة في الحكم، مع صرف النظر عن القيمة الأخلاقية والشخصية للحاكم القائم. تمت صياغة الجواب، على الأقل في قسم منه، من خلال مفهوم "موقع القوة" شي (Shi 勢) الذي صاغه أولاً شين داو[21]، فمنه، لا من أية سلطة أخلاقية، تأتي السلطة. في التناقض القائم ما بين هذين المصدرين للسلطة يتبلور التعارض بين النظريات السياسية الكونفوشيوسية والتشريعية. هناك حكاية ذكرها هان فيزي هي في أصل الكلمة المنحوتة ماو دن (Moadun 矛盾) (التي

تعني حرفياً "رمح – درع") والموقوفة في اللغة الحديثة للدلالة على "التناقض"، والتي شهرتها واحدة من أشهر كتابات القبطان العظيم ماو:

رجل يتاجر بالرماح والدروع، كان يشيد بدروعه، قائلاً بأنها صلبة، بحيث لا شيء يستطيع اختراقها. ثم تابع مشيداً برماحه قائلاً "إنها فاطقة جداً وتخترق كل شيء". اعترض عليه أحدهم قائلاً: "وإذا ما حاولت ثقب أحد دروعك بواحد من رماحك؟". وجد الرجل صعوبة في الإجابة.

"درع لا يخترق" و"رمح لا يقاوم"، تعبيران متناقضان. القول بأن داو القيمة الأخلاقية غير ممنوع من جهة، والقول من جهة ثانية أن داو موقع القوة هو الذي يتولى المنع، فهذا يعني الوقوع في تناقض الدرع والرمح. وهكذا يبدو لنا بوضوح عدم إمكانية التعايش بين القيمة الأخلاقية وموقع القوة[22].

لم تعد السلطة مرتبطة بالقيمة الشخصية للحاكم، التي تشكل الأساس في الفكر السياسي الكونفوشيوسي، وإنما باتت مرتبطة بفعالية المؤسسات التي تحترم القانون وموقع القوة. وهذه الأخيرة مستقلة تماماً عن كل ذاتية وهي على شاكلة الميزان، أداة مجردة تماماً، قابلة للاستخدام من أي كان.

التقنيات

نرى هنا أن الفكر الأرستقراطي والطقوسي يخلي الساحة لعقلية جديدة مؤسساتية وبيروقراطية، إذ لا يكفي في الواقع احترام القانون وموقع القوة الممثلة بالحاكم، بل يجب أن يكون هناك أيضاً مسارب ملائمة لطريقة الحكم وممارسة السلطة بين الحاكم والشعب. الصلة القائمة بين الرأس والأطراف تؤمنها هيئة من البيروقراطيين يضمن الحاكم سيطرته عليها بمجموعة من "التقنيات" شي (Shu 術) يرجع فيها أول تصور إلى "شين بيهيه"، ومن خلالها تتم ممارسة السلطة مع بقائها خاضعة لرقابة مباشرة وصارمة:

فيما كان شين بيهيه يتحدث عن تقنيات، كان شانغ يانغ يسنّ القوانين. تقوم التقنيات على إيلاء المناصب على قاعدة الكفاءة، ويجب المقارنة بين واقع الأحداث وتسمية الوظيفة،

والإمساك الحازم بالدوافع التي تمنح الحياة والموت، واختبار كفاءات جميع الوزراء. هذا ما يدعم الحاكم.

تقوم القوانين على تعميم وإشهار الأوامر والمراسيم في الإدارات الحكومية، وأن تطبع في القلوب طبيعة العقوبات التي لا نجاة منها، الثواب نصيب أولئك الذين يراعون القانون، والعقاب لأولئك الذين يخالفون المراسيم. هذا ما يعمل الوزراء على تطبيقه.

إذا لم يطبق الحاكم التقنيات تسيطر التجاوزات من فوق، وإذا لم يطبق الوزراء القانون، تعم الفوضى من تحت. في هذين الأمرين ما من أمر اختياري: إنهما الأداتان اللازمتان للأباطرة والملوك[23].

فكرة "التقنية" السياسية بالذات، التي أعلن كونفوشيوس معارضته لها غير مرة، تجد جذورها، من دون شك، في المبدأ الموزي القائل "برفع الأكثر كفاءة" الذي ستنضاف إليه الفكرة التي عبر عنها هنا هان فيه "بالدعوة إلى مقارنة واقع الأحداث شي (Shi 實) وتسمية الوظيفة مينغ (ming 名)". لم تعد طبيعة الاهتمام طقوسية هنا كما هي في عملية "تصويب الأسماء" الغالية على قلب الكونفوشيوسيين، أو نظرية، كما هي الحال في مناظرة المناطقة المتعلقة بمصاقبة الاسم مع الشيء الذي يدل عليه، وإنما باتت سياسية بشكل خاص. يعني "الاسم" (مينغ) في هذا السياق العنوانَ أو تسميةَ وظيفة مع الأهلية المطلوبة لممارستها، و"الواقع" (شي) أو "الشكل" كزنغ (刑) وتكتب أحياناً بالصينية بطريقة تعني فيها "عقوبات" يجب أن يُفهم بوصفه الطريقة التي يتم فيها ملء هذه الوظيفة عملياً[24]. والواقع هنا أن الأمر يتناول مدى ملاءمة أهلية التسمية مع الأهلية الفعلية، وهذه هي المشكلة المزمنة للإدارة الصينية، التي كان واحداً من حلولها إقامة نظام الامتحانات من أجل تعيين الموظفين. لم يبق للحاكم سوى التحقق من أن النتيجة الفعلية مناسبة للعنوان المطروح، وبمعنى آخر هناك ملاءمة تامة بين "الأشكال والأسماء" كزنغ مينغ (xing ming 刑名) وتوزيع المكافآت أو العقوبات وفق الحالة:

ذات يوم كان المركيز زهاو دي هان (Zhao de Han) فاقد الوعي من شدة السكر، فنام. المسؤول عنه بشأن القبعات رأى أن المركيز يتعرض للبرد، غطاه بمعطف. عندما استيقظ المركيز فوجئ بذلك ونظر بارتياح للأمر وسأل خدمه: "من منكم وضع المعطف؟" أجابوه أن من فعل ذلك هو المولج بشأن القبعة. عندها قام المركيز بمعاقبة المسؤول عن المعاطف، كما المسؤول عن القبعات، الأول لأنه أخل بالقيام بواجبه والثاني لأنه تجاوزه. لم يفعل ذلك لأنه لم يكن يخشى البرد، ولكنه عدّ تعدي موظف على واجبات موظف آخر أكثر ضرراً من البرد. وهكذا فإن الحاكم المستنير الذي يشرف على وزرائه لا يسمح لهم بتجاوز المهام الموكلة إليهم بهدف الحصول على مكافآت، كما لا يدعهم أيضاً يغدقون الوعود اللفظية التي لا تترجم إلى أفعال[25].

الداو الشمولي عند هان فيزي

ترسم الأفكار الثلاث الرئيسية لنصوص المشرعين – القانون، موقع القوة، وتقنيات الرقابة – فكراً شمولياً للسلطة بالمعنى الخالص، يتركز على صورة الحاكم بشكل خاص[26]. ولكن بخلاف القناعات المفرطة في مثاليتها للكونفوشيوسيين، إنه فكر سياسي يعمل بكل منطق: لقد فهم المشرعون، على الأقل، أنه لا يمكن الحكم بالنوايا الطيبة، وأنه لا بد من قيام مؤسسات متينة.

في مدونة نصوص المشترعين التي رأينا أنها في غالبيتها تشكل كتباً عملية توَضع ليستخدمها الحكام في إدارة دفة الحكم، يظهر الـ هان فيزي استثناء، ذلك أنه الوحيد الذي سعى إلى إيجاد أساس فلسفي لنظريته السياسية. ولد في بداية القرن الثالث، وكان "سليلاً مباشراً لدوقات هان" وقد حمل الكتاب اسمه[27]، كان هان فيه، من دون شك، من بين مفكري الصين القديمة، واحداً من القلائل، مع الأمير شانغ، ممّن ينتمون إلى الطبقة الرفيعة من النبلاء. وبالفعل فإن كونفوشيوس، ومينسيوس، وزهانغ زي وكزان زي والآخرين كانوا جميعاً ممثلين لطبقة الـ "شي"[28]، التي لها وضع اجتماعي وسطي، مما يفسر لنا، وإن جزئياً، حريتهم في التفكير والحركة: كانوا يذهبون ويتنقلون من بلد إلى آخر، يعرضون

خدماتهم على كل حاكم يرغب في استخدامهم، أو على نحو مغاير، ينسحبون من المجتمع ليعيشوا عيشة الزهاد. على النقيض من ذلك، بقي هان فيه، بحكم روابطه العائلية، مخلصاً حتى النهاية لحاكم هان، رغم التهديد المتزايد الذي كان مصدره كين جاره المباشر من جهة الغرب.

أستاذ هان فيه هو كزان زي الذي كان مادة الفصل السابق، وزميل دراسته هو لي سي الذي سيغدو وزيراً أولاً لدى "كين" صانع وحدة الإمبراطورية[29]. عندما أرسله "هان" سفيراً إلى من سيغدو "أول إمبراطور للصين" الشاب اليافع الذي اعتلى عرش "كين" سنة 246 ق.م.، استقبله لي سي، الذي بفعل الوشايات قام بسجنه وأرغمه على الانتحار سنة 233 ق.م. بسخرية مأساوية، تمت إدانة هان فيه من قبل زميل دراسة سابق سوف يقوم بتوحيد الإمبراطورية على أساس أفكاره بالذات! الموت بطريقة عنيفة، الإدانة بواسطة القوانين التي قاموا بوضعها، يبدو أنها كانت سنة مميزة لقدر المشرعين: شانغ يانغ هلك تقطيعاً سنة 338 ق.م.، ولي سي نفسه مات مقطعاً بحد السيف سنة 208 ق.م.

ولأن هان فيه كان ألثغ ويجد "صعوبة في التعبير"، وكانت هذه إعاقة كبرى في مرحلة كانت الفصاحة والخطابة ماثلة بين الأسلحة السياسية الأكثر فعالية، لهذا فضل الكتابة، مما جعلنا نحصل على كتاب مرصع ومجزّع كالماس. شأنه شأن الـ كزان زي فإن كتاب الـ **هان فيزي** يحتوى على 55 فصلاً، يعالج كل فصل منها موضوعاً محدداً بطريقة محكمة. يقدم الكتاب رؤية لمجمل الأفكار والمفاهيم الأساسية التي كانت تتكرر بدرجات متفاوتة الأهمية في أدب المشرعين، وفيه تحليل مرتكز إلى قاعدة فلسفية مستوحاة من اللاوزي. وواقع الحال أن هوان فيه كان "يفضل دراسة الأشكال والأسماء كزنغ مينغ (刑名) والقانون فا (法) والتقنيات السياسية شي (術)، غير أن مصدر فكره الأهم

نجده عند "هوانغ (Huang) ولاو (Lao) "[30]. "هوانغ" تعني (هوانغ دي) أي الإمبراطور الأصفر الأسطوري الذي ينسب إليه الموروث الطاوي، و"لاو" وضعت لـ لاوزي[31].

هذا المزج العجيب بين نظرية سياسية استبدادية مع فكرة الداو، ليست غريبة، إذن، كما يبدو لأول وهلة: لقد سبق أن لاحظنا الموقف المتميز للا-أخلاقية المشترك بين الطاوية والتشريعية، مع فارق أن الفريق الأول ينكر أي إرغام – الأخلاق شكل من أشكاله- فيما يستخدم الفريق الثاني اللاأخلاقية لتبرير اللجوء إلى القوة. وهكذا فإن الخطاب التشريعي، وبخاصة خطاب هان فيه، يقدم استخدام القوة كما استخدام المكر المتقن: وذلك بإلغاء هذا الفارق بممارسة "التشويه الأكمل للعبارات الطاوية حول الطبيعة"[32].

في الفصلين 20 و21 المعنونين على التوالي "تفسير" و"تبيان اللاوزي" يقدم لنا الـ "هان فيزي" قراءة تشريعية، وفي الوقت نفسه التفسيرَ الأول المعروف لهذا النص. المفهوم المركزي للقانون يُقدم لنا بكل بساطة وصفاء، بلفظة الداو: "لا يفعل القانون الجزائي سوى مساندة نظام الكون، إنه العقل الطبيعي (لي) مجسداً بقانون جنائي عند الاحتكاك بالمجتمع"[33]. نلاحظ هنا أن هان فيه يستعيد لحسابه الخاص فرضية مشتركة نجدها في جميع الأشكال الفكرية المعروفة في العصور القديمة في الصين، نعني بذلك التواصل – لا بل التماهي – ما بين النظام الطبيعي والنظام البشري. بعد هذا يقلب الرؤية الطاوية المتعلقة "بالإنسان" المتسق مع "السماء" بتفصيل النظام الطبيعي وفقاً لضرورات النظام البشري.

وهكذا فإن استعارات البركار والكوس والميزان والشاقول، التي يعج بها الخطاب التشريعي والتي تشكل أمثلة على فساد الطبيعة في نظر زهانغ زي، صارت في هان فيزي الضامنة لتطابق النظام الطبيعي مع النظام الاجتماعي

السياسي. تأتي الأدواتية هنا لتوصيف الداو بالذات. على صورة الميزان، الداو الذي يحيط بالأضداد كلها هو متجرد ومحايد بشكل تام إزاء المخططات الإنسانية، التي يتوقف نجاحها أو فشلها تماماً على طريقة استخدام مبادئها الملازمة. وعلى نحو مغاير، مثل الداو، فإن أداة القياس، أو المرجع، تنتظم من تلقاء نفسها. فما من حاجة، إذن، للتدخل البشري بكل ما يحمله من ذاتية، عاطفية أو أخلاقية. يتحقق النظام الأكمل عندما يتم كل شيء بحسب الشاقول. لا داعي عندها على الإطلاق للتحرك أو التدخل. وهكذا فإن الـ غانزي (Guanzi) يمكنه الجمع بين "اللافعل" الطاوي و"التقنية" التشريعية، وهذه الكلمة ستنال حظوة في النصوص والممارسات الطاوية اللاحقة:

يقوم داو اللافعل على اتباع الـ يين (yin 因). اتباع تعني عدم إضافة شيء، أو إنقاص شيء. اتباع شكل شيء ما لإعطائه اسماً، هذه هي تقنية الاتباع[34].

وكما أن القانون يوصف بلفظة الداو، فإن الحاكم يتخذ سمات القديس الطاوي، نظراً لأن أحدهما يقع فوق القوانين، وأن الآخر يعلو على التمايزات المعروفة. على طريقة القديس الذي ينزوي عن العالم، يغيب الأمير عن الأنظار في أعماق قصوره ليحتفظ بالغموض كله الذي يجب أن يحيط بمصدر السلطة. وكما القديس، يمارس الأمير اللافعل، بوصفه فعالية مطلقة – تلك التي لا تحتاج إلى الفعل: كونه مصدراً لكل سلطة، فهو ليس بحاجة إلى ممارساتها. الدليل هو هذا المقطع المأخوذ من كتاب هان فيزي والذي بشكله الموزون المقفى لا يمكن إلا أن يذكرنا بـ اللاوزي:

لا تفيد السلطة شيئاً من أن تُعْرض
لأنها لا فعلٌ محضٌ
تنتشر الفاعلية في المشارق الأربعة
غير أن المفتاح في المركز

القديس يمسك بالمفتاح
ومنه تستمد فاعلية المشارق الأربعة
فارغاً ينتظر
الكل يعمل لأجله من تلقاء أنفسهم
فيه الكون كلّه القائم بين البحار الأربعة.
يوجه الـ يين ليظهر الـ يانغ
على يمينه وعلى شماله، كلاهما جاهز لخدمته.
بابه مفتوح: كل شيء يلائمه
ليس لديه شيء بحاجة إلى تغيير أو تعديل
يكفيه أن يمشي مع بيرقيه
مشية لا تنتهي
لأنه يتبع علة الأشياء (LI 理) بالذات
لكل كائن وظيفة
لكل مادة استخدامها
وعندما يكون كل واحد في موضعه
يفعل اللافعل من أعلى إلى أسفل:
الديك يرصد الفجر
ابن عرس يصطاد الفئران
لكل كفاءة استخدام
للأمير ما من قضية
ما إن يتراءى شيء مما يمكنه القيام به مهما كان قليلاً
حتى تمتنع الأمور عن السير المستقيم
إذا ما تباهى ولو بالقليل القليل من كفاءاته
حتى يُصار إلى خداعه

إذا ما أظهر النزر اليسير من تفوقه وتسامحه

وجد من يستغل هذا

ما أن يتبادل الأمير والرعية الأدوار

حتى تفقد البلاد الأمن والاستقرار

هوامش

1 – انظر: Léon Vandermeersch, *La formation du légisme, recherche sur la constitution d'une philosophie politique caractéristique de la Chine ancienne* (Paris: Ecole Française d'Extrême – Orient, 1965).

2 – انظر: *Entretiens* III, 22; XIV, 10, 17 et 18.

من أجل شروحات الفضائل الكونفوشيوسية كمصدر للقانون انظر: ed. ZZJC p. 256, *Guanzi* 45: "ما نسميه إنسانية، الحس السليم، طقوس وموسيقى كل هذا يصدر عن القانون". بخصوص ترجمة إنجليزية لل **غانزي** انظر:

W. Allyn Rickett, *Guanzi. Political, Economic and Philosophical Essays From Early China*, 2 vols. (Princeton: Princeton University Press, 1985 et 1998),

في ما يتعلق بال **غانزي** انظر أدناه الفصل 10، ص 302–303 من هذا الكتاب.

3 – انظر: Herrlee G. Creel, *Shen Pu-hai: A Chinese Political Philosopher, of the 4th Century B.C.* (Chicago: University of Chicago Press, 1974).

4 – بخصوص ترجمة فرنسية لـ **شانغ جين شي** (*Shang jun Shu*) انظر:

Jean Levi, *Le livre du prince Shang* (Paris: Flammarion, 1981),

وانظر ايضاً الترجمة الإنجليزية: J. J. L. Duyvendak, *The Book of Lord Shang* (Londres: Probsthain, 1928).

5 – بخصوص الأكاديمية جي كزيا (Jixia) انظر أعلاه الفصل 8، الهامش رقم 3 من هذا الكتاب. وبخصوص ترجمة إنجليزية لل **شين زي** انظر:

Paul M. Thompson, *The Shen Tzu Fragments* (Oxford: University Press, 1979).

6 – بخصوص ترجمة بالإنجليزية انظر:

W. K. Liao, *The Complete Works of Han Fei Tzu. A Classic of Chinese Political Science,* 2 vols. (Londres: Probsthain, 1959),

هناك أيضاً ترجمة حديثة بالفرنسية قام بها: Jean Levi, *Han-Fei-tse ou le tao du prince* (Paris: Ed. du Seuil, 1999).

انظر أيضاً دراسات: Wang Hsiao-po and Leo S. Chang, *The Philosophical Foundations of Han Fei's Political Theory* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986), and Bertil Lundahl, *Han Fei Zi: The Man and the Work* (Stockholm: Institute of Oriental Languages, 1992).

7 – *Shangjun shu* (*Le livre du prince Shang*), ed. ZZJC, chap 3, p. 5.

8 – زي سي (Zisi) حفيد كونفوشيوس، *Xunzi 6*, ed ZZJC, p. 59.

9 – *Han Feizi* 49, ed. ZZJC, p. 339.

10 – *Shangjun shu* 1, p. 2.

11 – *Shangjun shu* 7, pp. 15-16.

12 – *Han Feizi* 49, pp. 339-341.

13 – انظر: François Jullien, *La propension des choses. Pour une histoire de l'efficacité en Chine* (Paris: Ed du Seuil, 1992), pp. 41-42.

14 – فلنتذكر أن توحيد الموازين والمقاييس كان واحداً من أوائل القرارات التي اتخذها كين شي هانغ من أجل توحيد الإمبراطورية.

15 – *Guanzi* 67, p. 346.

16 – *Han Feizi* 46, p. 320.

17 – *Liji* (*Traité de rites*), chap 1, *Quli*،

ترجمة: Séraphin Couvreur, *Mémoires sur les bienséances et les cérémonies,* rééd en 2 vols. (Paris: Cathasia, 1950), t.1, p. 53.

18 – *Shangjun shu* 17, p. 29.

19 - *Shangjun Shu*, traduction de Jean Levi, *Le livre du prince Shang*, p. 107.

20- المصدر نفسه، ص 170.

21 – يشكل هذا المفهوم موضوع الكتاب (المذكور في الهامش رقم 13 من هذا الفصل) لفرانسوا جوليان الذي يترجمه بلفظة "نزوع طبيعي" (propension).

22 - *Han Feizi* 40, pp. 299-300.

23 - *Han Feizi* 43, p. 304.

24- بخصوص هذا الموضوع انظر:

H. G. Creel, "The Meaning of Hsing-ming," in: *What is Taoism? and Other Studies in Chinese Cultural History* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), pp. 79-91,

مداخلة كريل خضعت لمناقشة من قبل: John Makeham, *Name and Actuality in: Early Chinese Thought* (Albany: State University of New York Press, 1994), p. 69,

(انظر أيضاً ص 166–169، الرسم البياني لـ Xing)

25 - *Han Feizi* 7, p. 28.، المركيز زهاو دي هان (Zhao de Han) هو الحاكم الذي قام شين بوهاي (Shen Buhai) بخدمته.

26 – يقدم جان ليفي صورة مرعبة، ويفكك ببراعة ما يسميه "الفكر الشطرنجي" للممالك المتحاربة المتميز بكلبية وفظاعة بالكاد يتصورها العقل. انظر:

Jean Levi, *Les fonctionnaires divins* (Paris: Ed du Seuil, 1989).

27- انظر السيرة الذاتية لـ :

"Han Fei" dans: *Shiji* (*Mémoires historiques*) 63, p. 2146,

كانت بلاد هان مقاطعة تابعة شمال الصين ثم أصبحت مملكة مستقلة إثر تقسيم الـ جين (Jin) إلى ثلاثة بلدان متمايزة: هان (Han)، ويه (Wei)، زهاو (Zhao). اعتراف الزهو بالتقسيم رسمياً سنة 403 ق.م.؛ وهو تاريخ يعني بالنسبة لبعض المؤرخين بداية عهد الممالك المتحاربة.

28 – بخصوص الـ شي (shi) انظر الفصل 2 هامش رقم 4 والفصل 3 هامش رقم 4، والفصل 6 "رجل الخير في مواجهة الأمير" والفصل 8 "صورة كونفوشيوسي في نهاية العالم" من هذا الكتاب.

29– انظر: Derk Bodde, *China's First Unifier: A Study of the Ch'in Dynasty as Seen : In the life of Li Ssu (280? -208 B.C.)* (Leyde: Brill, 1938).

30 – *Shiji (Mémoires historiques*) 63, p. 2146.

تجدر الإشارة إلى أن سيما كيان (Sima Qian) عرف جيداً كيف يجمع في هذا الفصل نفسه، سيرة حياة أربعة من كبار رجالات الطاوية والمشرعين: لاوزي، زهانغ زي، شين بوهاي وهان فيزي.

31 – في المرحلة التي تحدث فيها سيما كيان في بداية سلالة هان (القرن الثاني ق.م.) الذي بعد أن وجد العالَمَ الصيني وأطلق العهد الإمبراطوري عُرف الـ لاوزي وتم شرحه في إطار التيار "هوانغ لاو" (Huang-Lao) الذي كان مسيطراً يومذاك، انظر بداية الفصل 12 من هذا الكتاب.

32 – انظر: Jean Levi, *Les fonctionnaires divins,* p. 114.

33 – المصدر نفسه، ص 115.

34 – *Guanzi* 36, p. 221.

35 – *Han Feizi* 8, p. 30.

الفصل العاشر

الفكر الكوزمولوجي

أفكار حول الطبيعة

سعت جميع المدارس الفلسفية الأولى في الصين القديمة، من كونفوشيوسية وموزية، إلى تحديد قيم، إذ فرضت على العالم الطبيعي أنماطاً من التأويل الإنساني من مثل الطقوسية الجمالية والمنفعية العقلانية. وبعد أن تحللت الطقوس التي رفدت مجمل الفكر الصيني في العصور القديمة، بالتزامن مع ما أصاب مؤسسات الـ زهو، باتت العودة إلى المجرى الطبيعي للأشياء متداولة بكثرة، مما جعل الصياغة المنظمة لفكر كوزمولوجي أمراً ممكناً. تشكلت في ظل الممالك المتحاربة تيارات متنوعة تلتقي جميعها على أرضية البحث في الطبيعة عن مصدر كل حكمة، بدءاً من الطاوية "البدائية" في الـ زهانغ زي وإلى حد ما في الـ لاوزي. ولكن مسألة قيام كوزمولوجية بدت كما لو أنها العقاب الطبيعي للنظام السياسي، وتوقفت بشكل خاص على ظهور نمط سياسي جديد[1].

مخطط من هذا النوع وجد ما يؤيده في كتاب الـ **لوشي شينكي** (*Lüshi Chunqiu*) **ربيعات وخريفات السيد لي** وهو مؤلف جماعي وتوليفي تم جمعه

في بلاد "كين" حوالي 241 – 235 ق.م. لصالح لي بوييه (Lü Bewei) الذي سيغدو وزيراً لأول إمبراطور[2]. هذه المنتخبات الممثلة للرغبة في التوليف التي سيطرت عشية انبثاق الإمبراطورية، تشتمل على سلسلة من الفصول تحمل بصمات يانغ زهي (Yang Zhu)، وهو مفكر يُعتبر عادة أنه "قبل الطاوية" لم يصلنا شيء من كتاباته[3]. هذه الفصول التي يقال عنها "يانغية" تمجد الحفاظ على التمامية الطبيعية بوصفها مرسى الطبيعي، وتدعو الإنسان إلى "الحفاظ على حياته أو طبيعته البكر" – وهذا ما سماه الطاويون "الحفاظ على المبدأ الحيوي" حتى ولو كان ذلك على حساب الحس الأخلاقي. فكرة كهذه كان لا بد لها من أن تعرّض يانغ زهي لصواعق مينسيوس الذي لم يتردد في تصويره على أنه "وحش أسود" بدرجة موزي نفسها[4].

وفي مرحلة الـ **لوشي شينكي** نفسها تقريباً، وفي الطرف الآخر من الصين، في بلاد الـ كي، ظهرت مجموعة مختارات أخرى ذات طبيعة توفيقية هي الـ غانزي، وتشتمل هي الأخرى على سلسلة من الفصول[5] تقدم برنامجاً لصون الذات جسدياً، قدمت على أنها امتداد للنظام الكوني: الطمأنينة، إلغاء الشهوات، اتباع نظام صارم في ما يتعلق بنشاطات الجسد، كالتغذية مثلاً، وشكلت جميعاً السبيل الى الوصول إلى النفس الكوني الكبير، وبالتالي إلى السيطرة على الواقع المادي. تظهر هذه النصوص وجود فكر يطيب للبعض نعته "بالمادي"، والذي هناك احتمال كبير في كونه قد نما في حلقات أكاديمية جي كزيا في كي[6].

شكل أكثر اكتمالاً – وأبلغ شهرة – من "مادية جي كزيا" هذه، نجده في طبيعية يين/ يانغ المتلازمة مع صورة زو يان الغامضة والمشهورة في آن. بفضل بعض المعلومات التي يقدمها لنا الفصل 74 من **مذكرات تاريخية**، نعرف أنه كان شخصية مهمة في أكاديمية جي كزيا في مرحلة ما بين

مينسيوس وكزان زي، حوالي سنة 300 ق.م. وعلى الرغم من كونه قد قَدِمَ من أوساط هامشية خارجة على المدارس الفلسفية القائمة في ظل الممالك المتحاربة، يبدو أن أفكار زو يان فرضت نفسها بفضل الاهتمام الذي أبداه إزاءها عدد من الحكام، بدءاً من "الإمبراطور الأول". أشار المؤرخ سيما كيان إلى العلاقة القائمة بين الطبيعية الكوزمولوجية لِ (زو يان) والممارسات الهادفة إلى الخلود الخاصة بأوساط الـ فانغ شي (fangshi 方士)، وهي تسمية شاملة تجمع تحتها الذين "ينصرفون إلى علم التنجيم، والطب، والعرافة، والسحر، وكشف الغيب، وإلى أساليب تطويل العمر ورحلات الشطح. من الناحية الأيديولوجية، وعلى مقربة شديدة من مدرسة يين يانغ و"المراحل الخمس"، كانوا في الأعم الأغلب باحثين منفردين يحاولون إيجاد قوانين في الظواهر الطبيعية، وكانوا حملة معرفة موازية تنتقل من معلم إلى مريد، سواء عن طريق السماع المباشر، أو بواسطة كتابات سرية"(7). كان هؤلاء المختصون بالفنون والتقنيات الخفية نوعاً ما، كانوا في غالبيتهم يتحدرون من كي ويان، وهما بلدان ساحليان يقعان إلى شمال – شرق الصين حيث يتفوق التفكر على الغيبي، بالتعارض مع الثقافة الطقوسية في لي (Lu) وطن كونفوشيوس:

كانوا يمارسون فنوناً تهدف إلى الوصول إلى خلود سحري تحول دون تحلل أجسادهم وتبدلها، مستندين في ذلك على خدمة الأرواح الإلهية. عرف زو يان، بفضل نظرياته عن الـ يين والـ يانغ شهرة واسعة في أوساط الأسياد الإقطاعيين. ونشر الـ فانغ شي الذين كانوا يعيشون على طول شواطئ بلاد الـ "كي" والـ "يان" فنه، دون أن يكونوا قادرين على فهمه(8).

في البدء كان الـ كي (qi)

أصل الكلمة كي (qi 氣) لايزال غامضاً، فما من كتابة خطية يمكنها أن تتلاءم مع دلالاتها الحالية، وأن تظهر بوضوح في النقوش التي ترجع إلى عهدي (شانغ) و(زهو). طريقة الكتابة الشائعة اليوم تبدو كما لو أنها ترمز إلى

البخار المتصاعد من الرز أثناء طهوه. كما هو الحال في حضارات أخرى[9]، فإن الـ "كي" يبدو أساساً بمثابة نفخة الحياة، التي تمتاز في الرؤية الصينية بأنها تدور وتعمل وفقاً لإيقاع ثنائي: شهيق/ زفير، وعلى المدى الطويل وفقاً لتكثيف للولادة/ الفناء في الموت.

وأبعد من كونه النَفَس الذي يحرك الكائنات الحية، فإن الـ "كي" هو مبدأ الحقيقة الوحيدة، وهو الذي يمنح الشكل لكل شيء ولكل كائن في الكون، وهذا يتطلب عدم وجود أي حد فاصل بين الكائنات البشرية وباقي العالم: "يعيد العالم خلق نفسه باستمرار عن طريق التطور المستمر (واحدة من تسمياته هي "العشرة آلاف تحول")، والتكون والصيرورة الدائمين، انطلاقاً من مادة أولية وحيدة، "النَفَس" (أو الطاقة) الجوهري يانكي (yuanqi 元氣) وهي ليست مادة وليست روحاً[10]. ما من شيء إلا وهو شكل وحالة، تتفاوت درجة كثافتها. وكما قال زهانغ زي: "الإنسان مدين بحياته إلى تكثف الـ كي؛ فما دام يتكاثف، تبرز الحياة، ولكن ما إن يتشتت، حتى يكون الموت"[11]، وهذا يعني العودة إلى حالة الطاقة الكامنة اللامحدودة.

وبالفعل فإن الـ كي "ليست مادة تتمتع بوجود موسوم خارج الأشكال التي تتخذها. [...] وهكذا فإن هناك من جهة الطاقة التي من دون وجودها الخارجي، متمايزة عن الأشكال الملموسة باعتبارها مصدرها، أي الطاقة الكامنة اللامحدودة واللامتناهية، وبحكم كونها كذلك، تبقى عندما تتلاشى هذه الأشكال الملموسة، وهناك من جهة ثانية الأشكال التي تتخذها هذه الطاقة، والتي تشكلها هي بالذات. وبفعل هذه الإمكانية المزدوجة المتمثلة باتخاد شكل محدد، ومن ثم بتجاوزه، فإن هذا الـ كي "يشكل (على طريقة الخزّاف) ويحول" زاو هوا (zaohua 造化) كل شيء في عملية ذات وجهين [...] ذلك أنه يحدد الشكل المقرر ولكنه يغيره باستمرار"[12].

وكما سبق أن رأينا في الفيزيولوجيا الأخلاقية لدى مينسيوس، فليس هناك حد فاصل بين الصحة الجسدية، التي هي تمامية، وجوهر الـ كي الذي يلازم ولادتنا، والصحة الأخلاقية: وذلك عندما ننمّي الـ كي الخاص بنا، نعمل على ثقافتنا الأخلاقية الشخصية، القديس هو الذي يعرف كيفية الوصول إلى تمامية جسدية وأخلاقية. عندما تبنّى الطب الصيني الفكرة القائلة بأن الجسم الحي ناجم عن تكثيف النَفَس الحيوي، وهذه فكرة خاصة به، انصرف إلى مراقبة آلية التنفس. فميز بشكل خاص بين "النَفَس المنزه" زهنغ كي (Zheng qi 正氣) الذي، وبحكم كونه منسجماً مع النَفَس الجوهري، يصون الحياة "وبين الأنفاس الفاسدة" كزي كي (xieqi 邪氣) التي بإدخالها فقدان التوازن إلى الجسم تسبب المرض.

يين ويانغ

تتميز جميع التيارات التي سبق التوقف عندها ببحثها المشترك عن علاقة الإنسان بالكون. يمكننا أن نرى فيها "أنثروبوكوزمولوجية"، أي شكلاً من أشكال الفكر المتعالق الذي يبرز علاقات مشابهة بين "السماء" و"الإنسان". في عملية التصنيف التي جرت في القرن الثاني ق.م. على يد سيما كيان في كتابه **مذكرات تاريخية**، عُرّفت باسم "مدرسة يين/ يانغ و"المراحل الخمس" يين يانغ ويكزنغ جيا (Yinyang wuxing jia 陰陽五行家)، وهي تسمية تم إلصاقها، في ما بعد، بتجمع مفهومين مختلفين في البدء، مازال مصدرهما لايزال يكتنفه الغموض[13]. في كتاب تفسير الـ زو (Zuo) الذي يرجع إلى القرن الرابع ق.م.، يتحدث طبيب عالم عن **أنفاس سماوية" (كي) ستة:**

الأنفاس الستة يين (ظل) ويانغ (شمس)، ريح ومطر، نور وظلمة. تتمايز بفصول أربعة وتنتظم بخمسة تمفصلات [للسنة][14].

لا شك أن تكامل يين/ يانغ يرجع إلى أصل موغل في القدم، ولكننا لا نجد تعبيراً واضحاً وصريحاً عنه إلا في نصوص متأخرة نسبياً. كما في كتاب **تفسير الـ زو وكتاب الأناشيد** لا يقدّم لنا حتى الآن اليين/ واليانغ متلازمين كمفهوم ثنائي مجرد، وإنما باعتبارهما يدلان على ظواهر ملموسة ناتجة عن الملاحظة التجريبية: التعاقب الطبيعي لليل والنهار، للصيف والشتاء، للحار والبارد... إلخ. اليانغ (الذي تشتمل طريقة كتابته (陽) على "الشمس" (日)) يمثل الضوء، الشعاع الشمسي، المنحدر الجبلي المشمس حيث تطل الشمس وسط الغيوم، بالتعارض مع الـ يين ((陰) الذي تشتمل طريقة كتابته على عنصر "الغيوم" (云)) الذي يستحضر الظل، المنحدر البارد والرطب من الجبل حيث تختفي الشمس وراء الغيوم.

لم يبدأ النظر إلى اليين واليانغ باعتبارهما النَفَسين الأساسيين أو المبدأين الكونيين اللذين بتعاقبهما وتفاعلهما ينظمان انبثاق الكون وتطوره، إلا في ظل الممالك المتحاربة في القرنين الرابع والثالث ق.م. في الفصل 42 المشهور من **اللاوزي** حيث نجد: "يولد الداو الواحد، والواحد يولّد الاثنين، والاثنين الثلاثة، والثلاثة العشرة آلاف كائن"، "الاثنان" المولدان من وحدة الداو يفهمان بأنهما ثنائية النَفَس المنبثق في النفَس الأصل[15]. يين ويانغ يمثلان، إذن، "مبدأ الاختلاف الذي يخلق انجذاباً وصيرورةً وتنوعاً ناجمة عن امتزاجهما؛ وأيضاً عن التعالق الحكيم الذي يجمعهما، إنهما الشاهدان على "وحدة" الأساس التحتية لهذا الكون"[16]. في المرحلة نفسها يلخص **الشرح الكبير لكتاب التحولات** تعاقب هذين المبدأين على النحو التالي: "يين ويانغ هذا هو الداو"[17]. اليانغ مبدأ دينامي، واليين مبدأ سكوني يتعاقبان وفقاً لـ"صيغة إيقاعية لنظام الحياة"، على حد تعبير مارسيل غرانيه (Marcel Granet) الذي أشار إلى أنه "بدلاً من مراقبة تتابع الظواهر، سجل الصينيون تعاقب المظاهر"[18].

الإيقاع الثنائي يين/ يانغ هو الإيقاع الأساس الذي يحرك المبدأ الحيوي: الـ كي الذي يتحرك، ينفتح ويتمدد، ليغدو يانغ؛ عندما يعود إلى سكينته وينطوي على نفسه يصبح يين. عندما يصير كائن ما في حال الوجود، يتحرك الـ كي الخاص به إلى خارج مرحلة الـ يانغ، ثم يدخل في مرحلة خشوع يين، ليتخذ شكلاً يدوم. وبعبارات أخرى، فإن يين ويانغ لا تعنيان قوتين متضادتين يطبقّان على الـ كي باعتباره مادة هامدة، أحدهما يجعلها في حال الحركة، والثانية في حال السكون، إنهما حالتان للـ كي تتنقلان باستمرار ما بين التمدد والتقلص. يشرح لنا وانغ شونغ (Wang Chong)، وهو كاتب من عصر الهان في القرن الأول ب.م.، هذه العملية المزدوجة على النحو التالي:

في عز الشتاء، تكون الغلبة للـ "كي" المتجمد، ويتحول الماء إلى ثلج. في الربيع يصبح الـ "كي" فاتراً، فيذوب الثلج ويتحول إلى ماء. حياة الإنسان ما بين "السماء" و"الأرض" هي على صورة الثلج: الـ كي "يين ويانغ" يتخثران في كائن بشري عندما يصل إلى نهاية أيامه يموت، ليرجع ثانية كي غير متميز[19].

وهكذا بات الثنائي يانغ/ يين الذي غدا النموذج الأصلي المحتذى لكل ثنائية بمثابة مثال لكل الثنائيات (سماء – أرض، أعلى – أسفل، أمام – وراء، مذكر – مؤنث... إلخ). ورغم أنهما من طبيعتين مختلفتين، فإن يين ويانغ هما في الوقت نفسه متضامنان ومتكاملان: لا يمكن لأحدهما أن يعمل دون الآخر، وتراجُع أحدهما يدل في الوقت نفسه على تقدم الآخر. وبهذا تشكل ثنائية يين/ يانغ وبامتياز ميزة الفكر الصيني الذي يرى أن الأضداد تتكامل في ما بينها دون أن ينفي أحدهما الآخر. حتى وإن كان اليانغ يحتل مرتبة أعلى، إلا أنه لا ينفي الـ يين بالطريقة التي ينفي الخير فيها الشر، والحقيقة الخطأ، والمطلق النسبي.

المراحل الخمس

على "الأنفاس السماوية الستة" الواردة في كتاب **تفسير الـ زو** تجيب "العوامل الخمسة" ويكزنغ (wuxing 五行) الواردة في "الخطة الكبرى" من **كتاب الوثائق:**

العوامل الخمسة هي: الماء، والنار، والخشب، والمعدن، والتراب. من طبيعة الماء الترطيب والجري نحو الأسفل؛ ومن طبيعة النار الاحتراق والارتفاع في الفضاء؛ ومن طبيعة الخشب أن يكون قابلاً للحني والتجليس؛ ومن طبيعة المعدن أن يكون قابلاً للتمدد واتخاذ الشكل الذي يُعطى له، ومن طبيعة التراب أن يكون صالحاً للزراعة والحصاد. الماء الذي يرطب ويتجه نحو الأسفل صار مالحاً، والنار التي تحرق وترتفع غدت ممضة؛ والخشب المعوج والمستقيم صار حامضاً؛ والمعدن الذي يغير شكله بفعل التطريق بات حاداً؛ والأرض التي تزرع غدت طيبة المذاق[20].

تقدم الترجمة المعتمدة عادة لكلمة "ويكزنغ" بأنها "العناصر الخمسة" اعتراضاً أولياً لأنها لا تأخذ بعين الاعتبار البعد الدينامي لكلمة كزنغ (行) ("مشى"، "ذهب"، "تحرك"). فضلاً عن هذا أنه ما من شيء مشترك مع العناصر الأربعة أو الجذور ريزوماتا (rhizomata) المكونة للكون: النار، والماء، والتراب، والهواء، التي ذكرها أمبيدوقليس اليوناني في القرن الخامس ق.م.: "العوامل الخمسة" ليست نتيجة تحليل، ولكن يبدو أنه تم النظر إليها في الأصل من زاوية وظيفية أساساً، كصيرورة أكثر مما هي عناصر جوهرية[21].

إبان نهاية حكم الممالك المتحاربة في القرنين الثالث والثاني، نجد أن تناوب النفسَين الأساسيين ين/ يانغ صار ممتزجاً مع الـ "ويكزنغ" الذي يفهم على أنه مراحل خمس، أو أجزاء زمنية (يوم، فصل، سنة، سلالة) مطابقة لصفات محددة تتابع دائرياً في نقاط مرجعية محددة في المكان. يمكننا تقديم هذا المزيج من خلال الترسيمة التالية:

يانغ نامٍ	يخلي الساحة لِـ	يين نامٍ
الخشب النار	الأرض	المعدن الماء
الربيع الصيف	الانتقال	الخريف الشتاء
الشرق الجنوب	المركز	الغريب الشمال
الأخضر الأحمر	الأصفر	الأبيض الأسود

في انتقال الـ **ويكزنغ** من معناها الوظيفي إلى تمثلاتها الدائرية، فإن صورة زو يان التي ذكرت أعلاه لعبت دوراً حاسماً من خلال إقامة كوزمولوجية تامة مبنية على التفاعل القائم بين يين/ يانغ، وتتابع ما سماه "الفضائل الخمس أو (القوى)" ويد (wude 五德). يمثّل كتاب "ألـ **لوشي شينكي الربيعات والخريفات للسيد لي** الحلقة المتعالقة مع المنزلة التاريخية للسلالات:

في كل مرة يكون فيها ملك أو إمبراطور على أهبة الجلوس على العرش، لا يفوت "السماء" أبداً أن ترسل إشارة تيمّن للناس هنا في الأسفل.

لدى تولي "الإمبراطور الأصفر" السلطة، أرسلت "السماء" نملاً وديداناً أرضية عملاقة. قال الإمبراطور الأصفر: "الغلبة لطاقة "الأرض"، ونتيجة لذلك فَضّل اللون الأصفر، وركز نشاطاته على الأرض.

عندما اعتلى يي (مؤسس سلالة كزيا) العرش أظهرت "السماء" نباتات وأشجاراً لا تموت في الخريف أو الشتاء. قال يي: "الغلبة لطاقة الخشب"، وبناء عليه فضّل اللون الأخضر، وركز نشاطاته على الخشب.

ولدى وصول تانغ (مؤسس سلالة شانغ) أظهرت "السماء" شفرات معدنية ظهرت من الماء. قال تانغ: الغلبة لطاقة "المعدن". وهكذا فضل اللون الأبيض وحصر نشاطاته بالمعدن.

ولدى تولي الملك وين (مؤسس حكم سلالة زهو) مقاليد الحكم، بعثت "السماء" النار في أول الأمر: طيور حمر تحمل في مناقيرها كتابات بالأحمر القرمزي قدمت لتحط على هيكل

الـ زهو. قال الملك وين: "الغلبة لطاقة النار"، ونتيجة ذلك آثر اللون الأحمر وحصر نشاطاته بالنار.

وكان ضرورياً أن يخلف "الماء" النار. فأبرزت "السماء" غلبة طاقة "الماء". ونجم عن ذلك أنه بات من المناسب تفضيل اللون الأسود وتركيز الاهتمام على الماء. لا أحد يعرف متى يأتي حكم "الماء"، ولكن عندما تنتهي هذه المرحلة فإنها تخلي الساحة من جديد أمام "الأرض"[22].

تُقدِّم المراحل الخمس هنا في دائرة غلبة، حيث تُفلَح الأرض بخشب المحراث، ويقطع الخشب بمعدن الفأس، ويصهر المعدن بوساطة النار، وتطفأ النار بالماء، وتشكل الأرض سداً في طريق الماء. وبطريقة مشابهة، ووفقاً لترسيمة ترجع قيمتها أولاً إلى طابعها السياسي، تحل سلالة معينة محل سلالة أخرى عندما تتلاشى قوتها أو "فضيلتها". منذ سنة 221 ق. م.، وفي الوقت الذي اتخذ فيه لنفسه لقب "الإمبراطور المعظم الأول"[23]، اهتم حاكم كين بدمج حكمه في استمرار حلقة سلالية ترجمت بعبارات كوزمولوجية. وبهذا وجدت طريقته القمعية في الحكم، الشديدة التأثر بأفكار المشرعين، تبريراً لها في "قدوم قوة الماء" أوج الـ يين، الذي ترجم سياسياً بنظام العقوبات المتناقض مع قيم يانغ القائمة على الإنسانية والرفق:

فضل الإمبراطور الأول نظرية دورة "القوى الخمس" التي اعتنق الـ زهو بمقتضاها قوة "النار". وبما أن كين حل محل الزهو، وبما أن [كل قوة] تخلف عن تلك التي تعجز عن قهرها، هكذا بدأ تأثير قوة "الماء" بدَّل التقويم [...] اختار اللون الأسود لوناً للثياب والرايات والأعلام، واتخذ من الرقم ستة العدد الأساس: الأختام والقلنسوات الرسمية تبلغ ست بوصات، والعربات ستة أقدام، والخطوة المزدوجة ستة أقدام، والموكب ستة أحصنة. أعيد النظر في تسمية النهر الأصفر فصار "النهر الذي قوته في الماء"، بهدف تحية قدوم قوة "الماء". بكل قوة وقساوة وبمنتهى الحزم، حسمت جميع الأمور بالعودة إلى القوانين. وعن طريق القمع والعقوبات، والتخلي عن كل إنسانية ورفق، وعن روحية التوافق والعدالة، تم

التوصل إلى الامتثالية مع الحالة العددية المتمثلة بتتابع "القوى الخمس". وكانت النتيجة التطبيق الصارم للقوانين بلا هوادة(24).

تطبيق دورة العوامل الخمسة (أو المراحل) على تتابع السلالات نجده مجسداً هنا ولأول مرة. سيبقى الرهان السياسي في ظل عهد الهان في صميم منهجة الترسيمات الكوزمولوجية وإرساء مفهوم السيادة الإمبراطورية. ومع توحيد الإمبراطورية، بات من الضروري التحكم بهذه الشكلانية للفوز بأن يكون المرء صاحب كلمة مسموعة في البلاط: وانطلاقاً من هنا بدأ بالفعل إدخال الكوزمولوجيا التعالقية إلى كل تيار فكري، إذ لم يعد بمقدور أي منها تجاهلها.

المكان والزمان الكوزمولوجيان

يشتمل كتاب الـ **لوشي شينكي** على فصول يمتزج فيها التصور الكوزمولوجي مع تطبيقاته السياسية على شاكلة تقويم ينظم سلوك الحاكم طوال السنة، والذي نجده في "الوصايا الشهرية" في كتاب **بحث في الطقوس**. ترتدي هذه النصوص طابعاً طقوسياً وكوزمولوجياً لا لبس فيه، ذلك لأنها تتواتر زمانياً عبر تتابع الأشهر والفصول التي تعبر عن نفسها مكانياً بتطواف ابن السماء عبر قاعات قصر الأنوار الذي سنعود إليه في ما بعد. سنذكر على سبيل المثال "الوصايا" المتعلقة بالشهر الأول من السنة:

في الشهر الأول من الربيع، تكون الشمس في "الفرس الأعظم". في المساء يكون "أوريون" في منتصف دورته، في الصباح هناك الذَّنَب [ذنب العقرب]. الأيام المؤاتية الأكثر من سواها هي أيام جي يا ويي. يسود عندها كحاكم في الأعلى تيه هاو (Tai Hao) (أي الحاكم الأخضر) بمساعدة غومانغ (Goumang). النوع الحيواني الغالب هو الحرشفيات. علامة الأنغام المسيطرة هي الـ جي (Jue). المزمار المناسب هو الـ تيه كي (Taicu)، العدد المفضل هو الرقم 8. المذاق المفضل هو الحامض. الرائحة المناسبة هي الزنخ. إجلال أرواح المنزل يخاطب روح الباب. لدى تقديم الأضاحي، الفأرة هي المفضلة.

تتسبب الرياح الشرقية بذوبان الجليد. يدب النشاط في الأنواع الحيوانية التي كانت في حالة سبات. تطفو الأسماك على السطح من تحت الجليد. تتخذ ثعالب الماء من الأسماك قرابين لها. يرجع الإوز البري، بكباره وصغاره.

يقيم ابن السماء في القاعة الملاصقة لجهة الشمال [في قصر الأنوار] للشاب يانغ. يركب عربة الاستعراض الفخمة التي تقودها الخيول المسماة "التنانين اللازوردية"، والتي ترفع الراية الخضراء. يرتدي الأخضر، ويضع على [قلنسوته وحزامه] قطعاً صغيرة من اليشم. يأكل القمح ولحم الغنم. الأدوات المطبخية التي يستخدم مرصعة بزخارف تصور شتلات نباتية...

في هذا الشهر، وفي اليوم المناسب، يوجه "ابن السماء" صلاة "للحاكم" الأسمى من أجل الحصول على موسم جيد. يجري اختيار اليوم المناسب الذي يجب أن يقوم ابن السماء نفسه بحمل المحراث؛ يضعه في عربة ضابطٍ يلبس الدرع. مصحوباً "بثلاثة" دوقات و"تسعة" وزراء وحاشية، وكبار الضباط، يتولى بنفسه حرث حقل الحاكم الأسمى [...].

في هذا الشهر تخفت أنفاس "السماء" وتتعالى أنفاس "الأرض". "السماء" و"الأرض" في حال تناغم، تغطي البراعم النباتات والأشجار. يأمر الملك بتنظيم الأعمال الزراعية [...].

يُمنع قطع الأشجار. يحظر تخريب الأعشاش، وقتل صغار الحيوانات، والأجنة في بطون الإناث، وفراخ العصافير التي بدأت بالطيران. يتم الحرص على صغار الظباء والبيوض[25].

يقدم السلوك الطقوسي الموصوف بأدق تفاصيله في هذه "الوصايا الشهرية" رؤية للكون، تكون، من دورة الكواكب مروراً بأعمال الأرض وابن السماء، ووصولاً إلى الناس العاديين، متوازنة من تلقاء نفسها دون أي تدخل مخصوص، ولا تحول دون استحضار اللافعل الطاوي على الرغم من كونفوشيوسيتها.

يتجه الجهد التنظيمي الكوزمولوجي المقترن باسم زو يان إلى أن يَدمج في ترسيمة واحدة الثنائي يين/ يانغ، وهي نموذج كل ما تبقى، ويغدو تتابع

"المراحل الخمس" رحم التسلسلات الخمسة كلها (أو الأربعة مع إضافة عنصر مركزي)[26].

ومن دون شك، وبحكم مزجها مع الفصول الأربعة، تحولت دورة "المراحل الخمس"، من الدلالة على الغلبة كما كانت في البدء، تحولت مع قدوم سلالة الهان إلى دورة أكثر مسالمة للإحداث[27].

الدورة الأصلية للغزو	**دورة الإحداث**
الأرض (تحبس الماء)	الخشب (يشتعل)
الخشب (يفلح الأرض)	النار (تتحول إلى رماد)
المعدن (يقطع الخشب)	الأرض (تنتج المعادن)
النار (تصهر المعدن)	المعدن (يُسال في الصهر)
الماء (يطفئ النار)	الماء (يغذي الخشب)

حتى وإن بدت هاتان الدورتان متعارضتين، فاللافت أن دورة الإحداث يمكن أن تتشابك بطريقة منهجية مع دورة الغزو، ذلك أن كل مرحلة تولّد السابق المباشر للمرحلة التي تغزوها، أو وفقاً لتعبير كتاب **المذكرات التاريخية** كل مرحلة تلي المرحلة التي تعجز عن التمكن منها[28].

إذن، في أساس سلسلة "المراحل الخمس" الماثلة في دورة الإحداث هناك العلاقةُ الزمنية للفصول الأربعة، مضاعفة بالعلاقة المكانية للمشارق الأربعة أو الجهات الأصلية. تحيلنا هذه المعايير الأربعة إلى أوضاع الشمس في دورتها في الزمان والمكان:

جنوب

صيف

(اليانغ الكبير)

غرب		شرق
خريف	مركز	ربيع
(أليين الصغير)		(اليانغ الصغير)
	شمال	
	شتاء	
	(اليين الكبير)	

تُوضح هذه التربيعة الزمانية – المكانية المزدوجة الطريقة التي أدار بها العالمَ الأمبراطورُ الأسطوري ياو (yao) التي يصفها لنا **كتاب الوثائق:**

وعندها [بعد أن وحد الإمبراطور ياو العالم] أمر كزي (Xi) وهيه (He)، احتراماً منه للسماء الواسعة، بالحساب تقويمياً، وبتحديد شكل حركات الشمس، والقمر، والنجوم من أجل حسن توزيع الوقت بمحبة على البشر.

أمر كزي ثاني الأخوة، بشكل مخصوص، أن يقيم عند الـ ييي (Yuyi) في المكان المسمى "الوادي المضيء"، ليستقبل من هناك بكل إجلال الشمس المشرقة، وتحديد أعمال "الشرق". وعن طريق متوسط طول الأيام، ونجمة "الطائر" يجري تحديد منتصف الربيع بشكل دقيق. عندئذٍ ينتشر الناس في الحقول، وتتكاثر الطيور والحيوانات.

تابع ما بدأ عندما أمر كزي أصغر الأخوة بالإقامة عند نانجياو(Nanjiao) لتحديد تبدلات "الجنوب"، والتعبير عن إجلاله للشمس عند المنقلب (مدار انقلاب الشمس الصيفي). ومن خلال أطول الأيام ونجمة "النار" تتوسط الصيف بدقة. يتابع الناس أعمالها [التي سبق أن بدأتها في الربيع]، والطيور والحيوانات تبدل ريشها وتتخلص من شعرها.

أمر هيه ثاني الأخوة وبشكل خاص أن يقيم في الغرب في المكان المسمى "الوادي المعتم" ليودع بكل احترام الشمس الغاربة، ويحدد اكتمالات الغرب. من متوسط طول الليالي ونجمة كزو (Xu) تتوسط منتصف الخريف بكل دقة. عندها يخلد الناس إلى الراحة، وتجدد الطيور والحيوانات ريشها وشعرها.

تابع، عندما أمر هيه أصغر الأخوة، بالإقامة في الأقطار الشمالية في المكان المسمى "العاصمة المظلمة" لدراسة التحولات المتعلقة "بالشمال". ومن خلال اليوم الأكثر قصراً والنجمة ماو (Mao) توصل إلى تحديد منتصف الشتاء تحديداً. عندئذٍ لجأ الناس إلى منازلهم قرب المدافئ، واكتست الطيور والحيوانات بالريش والشعر الكثيف.

قال الإمبراطور: "أوه، أنتما كزي وهيه! دورة السنة، ثلاثماية يوم وستة عقود وستة أيام. ومع شهر كبيس، حَدّدا الفصول الأربعة وأتمّا السنة، لكي تجري كما يجب إدارة المئة وظيفة وتتألق جميع النشاطات"[29].

على المستوى المكاني، 4 و5 تتداخلان دون أية صعوبة، إذ يأتي "المركز" لينضم إلى الجهات الأربع، وهذا تنظيم إقطاعي خماسي مثبت منذ حكم سلالة شانغ. أما على المستوى الزماني، فهناك صعوبة في تحديد مركز داخل عملية تتابع الفصول الأربعة:

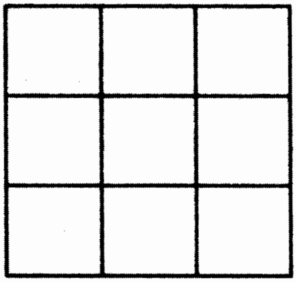
ربيع (خشب) – صيف (نار) –؟ (أرض) – خريف (معدن) – شتاء (ماء).

من هنا الحلول، التي وإن كانت غاية في البراعة، إلا أنها مصطنعة، تقوم على إضافة فصل وسيط في نهاية الشهر السادس، أو شهر سادس منتزع من الصيف ليشكل فصلاً مميزاً. هذه التنظيرات كلها، التي قد تبدو عقيمة ومن دون أساس. تُظهر مع ذلك شكلاً من أشكال النظرة إلى العالم التي ترى في الأعداد نفسها كينوناتٍ ثابتةً قائمة بذاتها، وإنما هي تحولات تتدرج في إطار تركيبي.

قصر الأنوار

وكما كان هناك سعي حثيث لمزج وتيرة "المراحل الخمس" مع مراتب الجهات الأربع، غالباً ما تجري محاولة التعبير عن المكان بألفاظ الزمان، وبالعكس. غالباً ما يجري تقديم المربع الذي فرض نفسه منذ القرن الثاني ق.م.، باعتباره التصوير الأمثل للمكان، غالباً ما يأتي مقسماً إلى مربعات بخانات

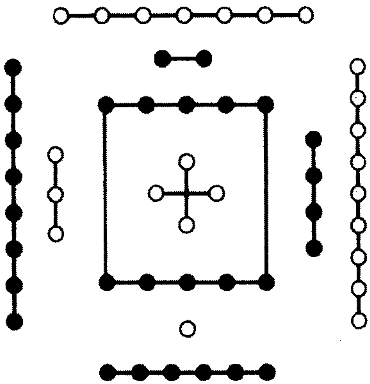
ثلاث، عددها الإجمالي تسع[30]. وبهذه الطريقة فإن رقم 4، المكاني والسكوني، يصبح مولداً لِ 3 و9، وهما عددا الصيرورة والتحول:



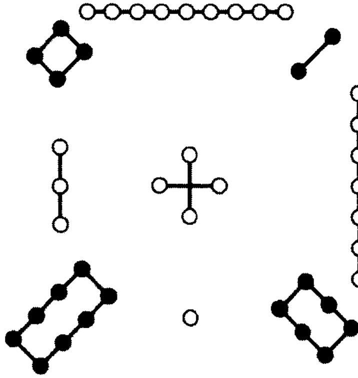
المربع ذو الخانات التسع، يتألف من ثمانية مربعات تحيط بمربع في المركز، تجسد صوره الجهات الأربع المحيطة بالمركز – أربع قاعات معدة على طريقة صليب يوناني حول قاعة مركزية – هذه هي الهندسة المعمارية المفترضة لِ "قصر الأنوار" مينغ تانغ (明堂 mingtang) الذي يرجع بناؤه إلى بداية حكم سلالة زهو. إنه يمثل المركز، أي مقر المملكة، ومنه تنتشر الحكومة الملكية كما الضوء المنير. وكما شرح ذلك ليون فانديرميرش، فإن تصميم القصر يتماثل مع قاعدة، ليست قضائية، وإنما كوزمولوجية: لقد "شيد خارج سور العاصمة، في الضاحية الجنوبية، وتمثل الربوة المستديرة التي تقدم عليها الأضاحي الكبرى مدارية "السماء"، كقطب كوني. سقفه القصبي مدوّر كما قبة السماء، أما هيكلية الصرح فمربعة كما الأرض. كان يتألف من أربعة أقسام تتجه نحو الشرق والجنوب والغرب والشمال، تقوم حول قاعة ضخمة مركزية. [...] وبديهي أن يكون قد جرى احتساب عملية البناء هذه بطريقة تشابه منظومة المحاور الرئيسية الزمانية والمكانية، أي القاعدة الشكلية لجميع الأشكال [...]. وهكذا كان الملك وفي كل شهر "يأخذ علماً بظهور القمر الجديد" قبل أن يُعلم بذلك الأمراء الإقطاعيين، وهؤلاء يقومون بدورهم بإعلان ذلك، كل واحد منهم يفعل هذا في معبد أسلافه الكبير. وهكذا تنطلق الأعمال

الملائمة للإقمارية الوليدة. عندئذٍ كان الملك يقيم، طقوسياً، طوال مدة القمر، في القاعة الملائمة، بحيث تأخذ إقامته معنى تولي القيام بالتطبيق المناسب للقانون الكوني"[31].

نجد التنظيم كمربع أو كصليب يوناني في النصوص الغامضة لِ "الرسم البياني للنهر" هيه تو (Hetu 圖河) وفي نص **لوو** وثيقة لوشي (Luoshu 書洛)[32]. فبحسب الأدب المنحول لِ الهان، فإن هذا (الرسمَ البياني) الذي ظهر على ظهر حصان – تنين في منتصف النهر "الأصفر" هو صورة لأرقام من 1 – 10 موزعة على أربعة مربعات متشابكة في ما بينها، الأعداد المفردة ممثلة بدوائر بيضاء، في ما الأعداد المزدوجة ممثلة بدوائر سوداء. في الوسط هناك الرقم 5 الذي يتخذ شكل صليب يوناني، يحيط بهذا الأخير مربع يمثل العدد 10 المحاط بالأرقام 1 و2 و3 و4. يتألف المربع الخارجي من 6 و7 و8 و9 الموازية وبالتتابع للأرقام 1 و2 و3 و4. في ما يتعلق بالـ وثيقة التي استخرجت من نهر "لوو" على ظهر إحدى السلاحف، فهي تتألف من مجموعات 4 و9 و2، و3 و7 و8، 1 و6 نقاط مرتبة في "مربع سحري" بحيث إذا جرى جمع أية سلسلة مؤلفة من ثلاثة أرقام أُفقياً أو عمودياً أو قطرياً، يكون الحاصل دائماً 15. تملك جميع هذه الأرقام قوة دفع رمزية قوية في الموروث الكوزمولوجي الصيني بسبب تداعياتها المتعددة، وبخاصة مع صور **كتاب التحولات** الذي سوف نتناوله في الفصل التالي.



« الرسم البياني للنهر »



« وثيقة لوو »

هوامش

1 – انظر: Mark Edward Lewis, *Sanctioned Violence in Early China* (Albany: State University of New York Press, 1990), and Wang Aihe, *Cosmology and Political Culture in Early China* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

2– الترجمات باللغات الأوروبية هي ترجمات: Richard Wilhelm, *Frühling und Herbst des Lü Bu we* (Léna: Diederichs, 1928); Ivan P. Kamenarovic, *Printemps et automnes de Lü Buwei* (Paris: Cerf, 1998), and John Knoblock and Jeffrey Riegel, *The Annals of lü Buwei. A Complete Study and Translation* (Stanford: Stanford University Press, 2000),

وانظر أيضاً مقالتي: Marc Kalinowski: "Les justificati ons historiques du gouvernement idéal dans le Lüshi Chunqiu," *Bulletin de l'école française d'Extrême-Orient*, vol. 68 (1980), pp. 155-208, et "Cosmologie et gouvernement naturel dans le Lüshi Chunqiu," *Bulletin de l'école française d'Extrême-Orient*, vol. 71 (1982), pp. 169-216.

3 – انظر بشكل خاص: Angus C. Graham, *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle Illinois: Open Court, 1989), pp. 170 sq., dont les théories sur le "yangisme" sont contestées par: Robert Eno, *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery* (Albany: Albany State University of New York Press, 1990).

4 – انظر أعلاه، الفصل 6 "أخلاقية قائمة على الطبيعة" من هذا الكتاب.

5 – يتعلق الأمر بأربعة فصول (Guanzi 36, 37, 38, et 49) وآخرها بعنوان *Neiye* ("الكتاب الداخلي") الذي سبقت الإشارة إليه في الفصل 6 في الهامش رقم 16 وحول الـ *Guanzi* انظر الفصل 9 الهامش رقم 2 من هذا الكتاب.

6 – انظر أعلاه الفصل 8، هامش رقم 3 من هذا الكتاب.

7 – Isabelle Robinet, *Histoire du taoïsme* (Paris: Editions du Cerf, 1991), p. 43,

كلمة فانغ تعني أيضاً فن، طريقة، تقنية كما تعني اتجاه أو منطقة، ولفظة **فانغ شي** (*fangshi*) التي كانت تعني في الأصل الرقائين في عهد الـ زهو(Zhou)، صار يمكن أن تطلق وبشكل عام على اختصاصيين قدموا من أربع رياح الأرض ويبرعون في تقنيات السحر وعلاقته بالأسرار والخفايا. وحول مدرسة يين/ يانغ (Yin/ Yang) والعوامل الخمسة انظر أدناه.

8 – *Shiji* (*Mémoires historiques*) 28, p. 1369,

تشير حوليات حكم الإمبراطور الأول إلى حملات عسكرية متلاحقة ولكن من دون جدوى، بناء على نصيحة الـ **فانغ شي** (*fangshi*) إلى الجزر الخالدة التي تحوي سر الخلود. انظر: *Shiji* 6, p. 247.

9 – انظر: U. Libbrecht, "Prâna = Pneuma= Ch'i?," in: Wilt L. Idema and Erik Zürcher, eds., *Thought and Law in Qin and Han China: Studies Dedicated to Anthony Hulsewé on the Occasion of his 80th Birthday* (Leyde: Brill, 1990), pp. 42-62.

10 – Robinet, *Histoire du taoïsme*, p. 15,

يعتقد غراهام أنه أول من عثر على المعنى المعروف لكلمة **يانكي** (*yuanqi*) ("الطاقة البدئية") في الـ **هيه غانزي** (*Heguanzi*) (المعلم بقلنسوة الديك البري) وهو نص سنسكريتي (*Le maître à la coiffe de faisan*)، ربما كان يرجع إلى نهاية القرن الثالث ق.م. انظر: Angus C. Graham: "A Neglected Pre-Han Philosophical Text: Ho- Kuan-Tzu," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 52, no. 3 (1989), pp. 497 et 532, and "The Way and the One in Ho-Kuan tzu" in: Hans Lenk and Gregor Paul, eds., *Epistemological Issues in Classical Chinese philosophy* (Albany: Albany State University of New York Press, 1993), pp. 31-43.

11 – *Zhuangzi* 22, éd., *Zhuangzi jishi* de Guo Qingfan, ZZJC, p. 320.

12 – Robinet, *Histoire du taoïsme*, p.15.

13 – انظر: Angus C. Graham, *Yin/ Yang and the Nature of Correlative Thinking* (Singapour: Institute of East Asian Philosophies, 1986).

14 – **زوزهان زهاو** (*Zuozhuan, Zhao*) السنة الأولى (540 ق.م) الترجمة الفرنسية التي قام بها:

Séraphin Couvreur, *Tch'ouen Ts'iou et Tso Tchouan, la chronique de la principauté de Lou,* rééd en 3 vols. (Paris: Cathasia, 1951), t.III, p. 37,

وفي ما يتعلق بالـ **زوزهان** انظر الفصل 2، الهامش رقم 2، من هذا الكتاب.

15 – انظر أعلاه الفصل 7 "من الداو إلى العشرة آلاف كائن"، من هذا الكتاب.

16– Robinet, *Histoire du taoïsme*, p. 17.

17 – انظر الفصل اللاحق من هذا الكتاب.

18 – Marcel Granet, *La pensée chinoise*, 1934, rééd. (Paris: Albin Michel, 1968), pp. 111 et 272.

19 – *Lunheng*, chap. 61 ("De la mort"), éd. ZZJC, p. 204,

في ما يتعلق بـ وانغ شونغ انظر أدناه الفصل 12 من هذا الكتاب.

20 – **شي جينغ (كتاب الوثائق)**، فصل **هونغ فان** ("المخطط الكبير") ترجمة: Séraphin Couvreur, *Chou King, Les annales de la Chine*, rééd. (Paris: Cathasia, 1950), pp. 196-197,

حول **كتاب الوثائق** انظر أعلاه الفصل 2، هامش رقم 30، من هذا الكتاب. شأنه في ذلك شأن سائر الكتّاب فإن الفصل **هونغ فان** (Hongfan) يزعم أنه يرجع إلى بداية حكم سلالة زهو حوالي القرن الحادي عشر ق.م.، وهو في الواقع متأخر عن هذا بكثير، وإن كان من المحتمل أنه سبق لنهاية القرن الرابع ق.م. انظر:

Michael Nylan, *The Shifting Center: The Original "Great Plan" and Later Readings* (Monumenta Serica: Steyler Verlag , 1992).

21 – انظر: John S. Major, "Note on the Translation of Two Technical Terms in Chinese Science: Wu-hsing and Hsiu," *Early China*, vol. 2 (1976), pp.1-3, and Michael Friedrich and Michael Lackner, "Once Again: The Concept of Wu-Shing," *Early China*, vols. 9-10 (1983-1985), pp. 218-219.

22– *Lüshi Chunqui* 13, 2 (*Yingtong*), ed. ZZJC, pp. 126-127.

انظر أيضاً: *Shiji* 74, p. 2344.

23 – حول هذا العنوان الذي يحيلنا إلى الألوهية الأسمى لـ شانغ انظر الفصل 1 "من "الحاكم الأرفع" إلى "السماء"".

24 – *Shiji* (*Mémoires historiques*) 6, pp. 237-238.

25 –*Liji* (*Traité des rites*), chap. Yueling ("Commandements mensuels")،

انظر ترجمة: Séraphin Couvreur, *Li Ki. Mémoires sur les bienséances et les cérémonies*, rééd. en 2 vols. (Paris: Cathasia, 1950), t. l, pp. 330-337,

في ما يتعلق بـ **بحث في الطقوس** انظر أعلاه الفصل 2، الهامش رقم 32 من هذا الكتاب.

26 – انظر أعلاه حول الاستشهاد المأخوذ من **لوشي شينكي** (*Printemps et automnes du sieur Lü*) في الهامش رقم 22، من هذا الفصل.

27 – بحسب مايكل لويه (Michael Loewe) فإن دورة الغزو هي الأقدم، ولم تظهر دورة الإحداث إلا في ظل الهان السابقين (206 ق.م. – 6 ب.م.)

انظر: Michael Loewe, "Water, Earth and Fire: The Symbols of the Han Dynasty," in: *Divination, Mythology and Monarchy in Han China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 57.

28 – انظر أعلاه النص المأخوذ من *Shiji 6*، الهامش رقم 24 من هذا الكتاب.

29 – *Shujing* (*livre des documents*), chap. *Yaodian* ("Règle de Yao"), traduction Séraphin Couvreur, *Chou King*, pp. 3-8.

انظر أعلاه الفصل الأول، الهامش رقم 12 من هذا الكتاب.

30 – ترسيمة سبق أن صودفت في "حقول المربعات الشطرنجية" الواردة في الـ **منغ زي** (*Mengzi*)، انظر أعلاه الفصل 6، الهامش رقم 11، من هذا الكتاب. وحول مفهوم المكان انظر:

Anne Cheng, "La notion d'espace dans la pensée traditionnelle chinoise," dans: *Asies 2 (Aménager l'espace)* (Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1994), pp. 33-34, and Vera V. Dorofeeva-Lichtmann, "Conception of Terrestrial Organization in the *Shan Hai jing," Bulletin de l'école française d'Extême-Orient*, vol. 82 (1995), pp. 57-110.

31 – *La voie royale*, t. II, pp. 383-384.

32 – حول هذه الرسوم البيانية الغامضة التي ثبت وجودها منذ عهد الممالك المتحاربة، والمتوافرة الآن في أبحاث على علاقة بكشف الغيب انظر:

John B. Henderson, *The Development and Decline of Chinese Cosmology* (New York: Columbia University Press, 1984),

"Geometrical Cosmography in Early China" انظر بشكل خاص الفصل :

John S. Major, "The Five Phases, Magic Squares and Schematic Cosmography," in: Henry Rosemont Jr. ed., *Explorations in Early Chinese Cosmology* (Chico (Calif.): Scholars Press, 1984), pp. 133-136.

الفصل الحادي عشر

كتاب التحولات

يُعدّ **كتاب التحولات** يي جينغ (Yijing 易經)، ومن دون أدنى شك، واحداً من أبرز مصادر الفكر الكوزمولوجي بل والفكر الصيني بعامة، وهو يعرف أيضاً عند الصينيين بـ **تحولات زهو** زهو يي (Zhouyi 周易)[1]. ولهذا السبب خصصنا له فصلاً مستقلاً نختتم به حلقة الفكر السابق على قيام الإمبراطورية، رغم أنه ضارب في أعماق موغلة في القدم، إلا أن الـ "يي جينغ" يبدو لنا أنه لم يتشكل كمصدر نصي إلا في مرحلة متأخرة ترجع إلى القسم الأخير من عهد الممالك المتحاربة. غالباً ما يرد على رأس **الكلاسيكيات الخمس** الكونفوشيوسية المعروفة في عهد الهان، إلا أنه ينماز عن الأربع الباقية **(الأناشيد، الوثائق، الطقوس، حوليات الربيعات والخريفات)** التي تشكل هي الأخرى مرجعيات للإنسانوية الكونفوشيوسية[2]. أعطاه الموروثُ التفسيري الطويل والغني الذي دار حول كتاب الـ **يي** قيمةَ بحثٍ كوزمولوجي ورمزي ذي طابع أبدي وعالمي. والواقع أنه مهما كانت المرحلة، وأياً كان التيار، فما من مفكر صيني على شيء من الأهمية إلا واستوحى من كتاب **التحولات**، إلى حد إسقاط نظرته الخاصة للأشياء. متفرداً في ميدانه، لا مثيل له في سائر الحضارات، إنه كتاب حياة كما هو كتاب معرفة، يشتمل على الرؤية الصينية الخاصة بحركات الكون وبعلاقتها بالوجود الإنساني كاملة.

الأصول الكهانية

رغم أن أصل الكتاب وتأليفه موضوعاً تأويلات عديدة متناقضة، إلا أنه يمكننا القول بادئ ذي بدء أن الأمر يتناول منظومة من ترقيمات أعمال كهانية. ترجع الممارسات الكهانية المعروفة في الصين القديمة إلى عهد الـ شانغ حيث كانت الكهانية تتم عن طريق تأويل التشققات الناجمة عن حرق عظام كتف الأغنام أو الأبقار أو ذَبْل السلاحف[3]. إذا كان **كتاب التحولات** قد عُنون أولاً بـ **تحولات زهو** فربما كان السبب في ذلك أنه في بداية عهد ال زهو حوالي القرن الحادي عشر ق.م.؛ أخذ استخدام العظام والذبل يخلي الساحة أمام نمط جديد من التنجيم يقوم على احتساب جذوع الأخيليا. من قراءة الرسوم الناجمة عن تشققات الحوامل المادية التي يفترض أن تبرز تصوراً محدداً للواقع، تم الانتقال إلى تأويل جديد، أقل مباشرة، وأكثر تجريداً، قائم على الحساب والأعداد. أشار هذا التبدل في التقنية الكهانية، من دون شك، إلى العبور النهائي من عقلية دينية إلى فكر طبيعي، تبدو العلامات مصورة لحالة ناشئة، ولم تعد تعبيراً عن مشيئة الأرواح. كيف كانوا يستخدمون الأخيليا؟ "يدور الأمر حول الحصول على علامة مرقمة عن طبيعة الحدث المعتبر عدداً [...] والذي لا يمكن أن يكون سوى 6، 7، 8، أو 9. تجري العملية ست مرات متوالية [...] وبدل أن تعلن النتائج بواسطة الأعداد، يجري إعلانها بواسطة مشبكات تدعى ياو (yao 爻)... وهي نوعان ليس إلاّ، ذلك لأن ما كان يؤخذ بالحسبان هو بخاصة ميزات المفرد والمزدوج. القاعدتان المفردتان 7 و9، اللتان تفسَّران للدلالة على مبدأ الذكورة يعبر عنهما بخط طويل متصل، القاعدتان المزدوجتان 6 و8 اللتان تفسران للدلالة على مبدأ الأنوثة، يعبر عنهما بخطين قصيرين، مفصولين بتقطع، ولكنهما معاً بطول الخط الطويل للقاعدتين المفردتين نفسه. وما إن يتم الحصول على القواعد الست حتى يعمد

الأخيلياتي إلى ترتيب دلالتها المشبكاتية، الواحدة فوق الأخرى وصولاً إلى تكوين صورة تدعى غا (gua) وهذه هي تعبير تقني نترجمه نحن بـ **مشبكة سداسية** وتستخدم أيضاً للدلالة على **الشبكات الثلاثية** الأكثر بساطة التي يمكن تفكيك الصورة السداسية بواسطتها"(4).

بعد تحريك جذوع الأخيليا واحتسابها، نحصل على 64 مشبكة سداسية تمثل كل التراكيبات الممكنة لست مشبكات متصلة (–) ومنكسرة (--) وكان من الممكن تفكيكها إلى ثماني مشبكات ثلاثية أساسية:

☷	坤	كين	☰	乾	كيان
☱	兑	دوي	☶	艮	جين
☲	離	لي	☵	坎	كان
☴	巽	كزن	☳	震	زهين

يبدو أن **كتاب التحولات** كان في الأصل مجرد أداة بسيطة تستخدم في الكهانة، بل وحتى "خليطاً من الأحكام التنجيمية من الدرجة الأولى على غرار "فأل في الجنوب – الغربي، شؤم في الشمال – الشرقي"، وأمثال وأقوال مأثورة مقفاة، غالباً ما تكون مبتورة"(5). حاول باحثان أميركيان إرجاع الـ **يي** إلى الحالة التي كان عليها في الأصل: فتوصل إلى استنتاجات متعارضة في ما يتعلق بتأليفه: ذهب إدوارد شوغنيسي (Edward Shaughnessy) إلى القول بأن نواته الأصلية ترجع إلى نهاية القرن الحادي عشر ق.م.، ورأى أن النص، في التأليف الواعي لواحد أو لعديد الناشرين، كان عرضة لتغييرات استمرت حتى

استقر بشكل نهائي في القرنين الأول والثاني ب.م.؛ في المقابل قال ريتشارد كونست (Richard Kunst): "دار الأمر في البداية حول أنطولوجيا نقلت مشافهة، وتتطورت باستمرار وهي مكونة من تنبوءات مرفقة بتكهناتها، وأقوال شعبية مأثورة، وطرائف ونوادر تاريخية، وأقوال حكمية تتناول الطبيعة، جمعها كهّان في كتاب متداول حول مشبكات سداسية ذات خطوط متصلة ومنكسرة معتمدين على تقليب جذوع الأخيليا للوصول إلى تنبؤاتهم"[6].

تقعيد التحولات

نجد في كتاب **تفسير الـ زو**، الذي غالباً ما يؤرخ بأنه يرجع إلى منتصف القرن الرابع ق.م.، أوائلَ الاستشهادات المعروفة المأخوذة من الـ **يي** الذي كان يبدو في تلك المرحلة ككتاب كهانة يستفتيه رجالات الدولة حول أمورهم الشخصية، أو السياسية في الأعم الأغلب[7]. وإذا كان لم يرد ذكره كنص في أل كزان زي الذي وصف الكتب الكلاسيكية الأربعة الأخرى، وإذا كان، وبخلاف هذه الأخيرة، قد بقي بمنأى عن القرار الصادر عن "الإمبراطور الأول" سنة 213 ق.م.؛ فذلك لأنه لم يكن يشكل بعد، ومن دون شك، جزءاً من "الشريعة الكونفوشيوسية عشية قيام الإمبراطورية[8].

في بداية عهد الهان (القرن الثاني ق.م.) وفّرت له عملية ضمه إلى بنية الكلاسيكيات الخمس وضعاً قانونياً كان حتى ذلك الحين موضع إشكالية. وفيما كانت **الأناشيد**، و**الوثائق**، و**الطقوس** و**الربيعات** و**الخريفات** قد ألفها أو على الأقل نقحها كونفوشيوس، فإن هذا الأخير لم يشر أبداً إلى **التحولات**، اللهم سوى في جملة واحدة في **المحاورات** يبقى معناها غير مؤكد. وفي الوقت الذي توصل فيه إلى اكتساب وضع قانوني، برز ارتباطه مع كونفوشيوس بشكل واضح:

في أواخر حياته، أحس كونفوشيوس بفرح عظيم عندما قرأ التحولات. رتب الشروحات: توان، كزي سي، كزيانغ، شوغوا وين يان. كان يقرأ "التحولات" (على درجة من الحماس) بحيث أن أربطة الخيزران التي تجمع الألواح تقطعت ثلاث مرات[9].

تشكل التعليقات التي ورد ذكرها جزءاً من "الأجنحة العشرة" التي انضمت إلى النواة الأصلية لـ **التحولات** والتي نُسبت، نتيجة الرغبة في إكسابها المشروعية، إلى حكماء أسطوريين من العصور القديمة. وبحسب التقليد الأكثر مقبولية، وذلك منذ عهد الهان، نُسِب اختراع المشبكات الثلاثية الثمانية إلى الشخص الأسطوري فو كزي (Fu Xi)، أما مضاعفتها إلى 64 مشبكاً سداسياً مرفقة بحكمها الكهانية غاسي (Guaci) فغالباً ما نُسبت إلى الملك وين، وفي ما يتعلق بالحكم الخاصة بكل واحد من الخطوط ياوسي (Yaoci 爻辭) فإنها نسبت إلى الدوق زهو:

في الزمن الغابر عندما كان فو كزي يحكم كملك على العالم، رفع بصره متأملاً الأشكال المرئية في "السماء"، ثم خفضه لرؤية النماذج القائمة على "الأرض"، نظر بانتباه إلى آثار الطيور والحيوانات البرية، وملاءمتها مع تغيرات "الأرض". ما قربَ منها، حكم عليه من تلقاء نفسه، وما بَعُدَ، حكم عليه انطلاقاً من الأشياء. وهكذا اخترع المشبكات الثلاثية الثمانية، بهدف الوصول إلى فاعلية الكائنات العددية وسلسلة تعددية العشرة آلاف كائن[10].

يبدو أقرب إلى العقل أن الأجنحة العشرة التي تنسب عادة إلى كونفوشيوس هي نتيجة ترسبات نصوص بدأت في عهد الممالك المتحاربة، ولم تستقر بشكلها النهائي إلا في بداية عهد الهان حوالي سنة 200 ق.م.[11]. إنها تمثل "استعادة" التيار الكونفوشيوسي كتاباً كهاني الأصل، في وقت سعى فيه –شأنه شأن الآخرين– إلى الحصول على أساس كوزمولوجي. ومع ازدهار الفكر الطبيعي الذي سبق ذكره في الفصل السابق، كان يجب على المدرسة الكونفوشيوسية التي كانت حتى ذلك الحين تهتم بشكل أساسي بـ داو الإنسان

أن تهتم بـ داو السماء. التعليقات زهان (Zhuan 傳) التي تشكل "الأجنحة العشرة" موزعة على النحو التالي:

- 1 و2: تعليق تان (tuan 彖) المؤلف من قسمين والذي يتضمن حكماً على مشبكة سداسية بمجملها، وعلى الحكمة الكهانية المواكبة لها.

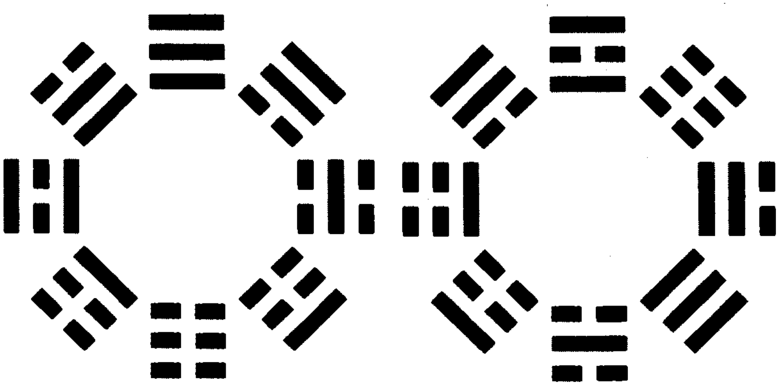
- 3 و4: تعليق كزيانغ (xiang)، "الصورة"، ينقسم أيضاً إلى قسمين. وكما يوحي بذلك اسمه، يتناول المشبكة باعتبارها تصويراً لحالة كهانية. تأتي "الصورة الكبرى" لتضاعف التفسير تان، وذلك بتأويلها على المستوى التصويري الحكمة التي تتناول الكل، في ما تؤول "الصورة الصغيرة" الحكم التي تتناول كل خط من الخطوط.

وهكذا بمقدورنا استيعاب مجمل النصوص والشروحات المتعلقة بمشبكة سداسية (غا): هناك أولاً الحكمة الكهانية غاسي (guaci) التي تتناول مجمل الصورة؛ هذه الحكمة تشكل بدورها موضوع "حكم" يدعى تان ويفسُر مجازياً كزيانغ. ضمن كل مشبكة سداسية هناك مشبكة وحيدة أو خط ياو (yao) مرفقة بقول تنجيمي (ياوسي) هو بدوره مرفق بتفسير مجازي.

5 و6: (التفسير الكبير) دازهوان (Dazhuan 大傳) أو "الحكم المصاحبة" كزي سي (Xici 繫辭) التي لا تشكل تعليقاً على كل مشبكة سداسية أو على كل حكمة، وإنما تشكل بحثاً من قسمين يدور حول الـ (يي) ينماز بالتماسك والإنسجام. إنه **التفسير الكبير** الذي غالباً ما يحدَّد تاريخُه ببداية عهد الهان، والذي بدفعه الـ يي من مجرد كتاب كهاني متداول وجعله بحثاً كوزمولوجياً بات يمثل - ومن دون شك - أجمل تعبير عن الدمج الكونفوشيوسي ما بين "السماء" و"الإنسان".

- 7: الوين يان (Wenyan 文言) (تفسير كلمات النص)، غاية في التوسع، لكنه لا يتناول سوى أول مشبكين سداسيين كيان وكين.

- 8 و 9 و 10: هي على التوالي الـ شوغوا (Shuogua. 說卦) (شرح الصور)، كزي غا (Xugua 序卦) (تتابع الصور) وزاغا (Zagua 雜卦) (مزج الصور) تقدم جميعها تأملات متنوعة حول أسماء الصور، كما على طريقة تتابعها أو مواقعها. والواقع أن كل واحد منها يحمل إسماً يبدو أن له علاقة ما مع الخصائص العامة للحالة التي تماثلها. فعلى سبيل المثال المشبكة السداسية 53 جي يان (Jian 漸) تدريجي تتحدث عن طيران إوز بري يقترب من شاطئ، وهذه صورة ربما كانت توحي بفكرة حالة تنتشر ببطء وتدرّج. في ما يتعلق بتنظيم ثمانية مشبكات ثلاثية أساسية، ظهر هناك نموذجان أساسيان، بدءاً من القرن الثاني ق.م.، في ظل الهان: "الرسم التخطيطي السابق على السماء" كزيان تيان تي (Xian tian tu 先天圖) و"الرسم التخطيطي اللاحق على السماء هوتيان تي (Houtian tu 後天圖)[12].



الرسم التخطيطي اللاحق على السماء   الرسم التخطيطي السابق على السماء

"يين ويانغ، هذا هو الداو"

نحن إذن إزاء كتاب معقد، متعدد الطبقات، عنوانه بالذات يحتمل معاني عدة: فكلمة "يي" باعتبارها صفة تعني ما هو "سهل"، "مريح"، ويتداول شفاهي تعني عملية التحول (يرى التقليد في أصل هذه الخاصية تصور نوع من أنواع العظايا أو الحرباوات). هناك تعابير أخرى تستخدم للتعبير عن التغير بطريقة أكثر تحديداً. في كتاب **التعليق الكبير** فإن كلمة بيان (bian 變) – بالتعارض مع هوا (hua" 化) التي تستحضر بالأحرى تحولاً تدريجياً ومن دون عنف، وشبه سحري[13] – تعني مبدأ التعاقب القائم بين الـ يين والـ يانغ أو تحول أحدهما إلى الآخر، الذي صُوّرَ بتراكب الخطوط المتصلة والمنكسرة:

التحول الذي يبلغ مداه لا بد أن يصل إلى ما حل محله (بيان 變)؛ وعندما يتم ذلك لا بد أن يبلغ كل مكان تونغ (tong 通)؛ وعندما يبلغ كل مكان لا يمكن إلا أن يستمر. ولما كان إغلاق باب يقال له كين (يين) وفتحه يقال له كيان (يانغ)، الإغلاق ثم الفتح يقال له "تعاقب"، التعاقب في حركة ذهاب وإياب لا تتوقف يقال له "بلوغ كل مكان"[14].

في كتاب **التحولات** "الـ يانغ الذي يصوره خط متصل يسمى "الصُلْب"، إنه يشبه ذاته، الـ يين المصور بخط منكسر يقال عنه "مرن"، إنه الانفتاح على الاختلاف. وكوحدة فإن الـ يانغ "يبدأ": كل هوية، كل فرد يبدأ من "الواحد"، بمبدأ الاستمرار، بالتماثل مع الذات، بالتعارض مع الآخر، المختلف، الذي يحدد مكانه. ولهذا السبب فإن الـ يين "يستكمل"[15]. وهكذا فإن مجمل المشبكة الثلاثية الأولى (أو المشبكة السداسية) كيان "الموجهة"، المؤلفة من خطوط متصلة وحسب، ترمز إلى السماء، أي أنها طاقة الـ يانغ في حال التمدد، والتي لا تتوقف عن الانتشار وبعث الحياة في "الأرض". على المستوى البشري، إنها تجسد ميزة "الحكيم" الذي يمارس تأثيره التغييري في العالم:

طاقة مسيرة "السماء" لا تقاوم، وهكذا على رجل الخير أن يشدّ عزيمته باستمرار[16].

بالارتباط مع الـ كين، فإن "القابل للتأثر" المؤلف من خطوط منكسرة وحسب يين، تُصوِّرُ كيان مجمل الواقع، ولا تستحضر جميع الصور الأخرى سوى أوضاع خاصة:

يين، يانغ، هذا هو الداو[17].

إذا مزجنا المعنيين الأولين للـ يي فإن هذا يقودنا إلى فكرة تقول بأنه ما من شيء أكثر سهولة من التحول، لأنه من طبيعة الأشياء: ما من كائن حي محدد أو نهائي على الإطلاق، إنه يحمل في ذاته مبدأ تحوله الخاص:

الحياة التي تلد الحياة، هذا هو التحول[18].

يجب دائماً وضع التحول ضمن رؤية أوسع لانسجام واستمرارية سامية في علاقة تعادلية مع الداو. انطلاقاً من العنوان، يجعل الـ يي من التحول المبدأ المنظم للكون، وهذه طريقة للتذكير بأن العودة هي حركة الداو بالذات. وفعلاً، يبدو أن الداو والـ يي هما شكلان للشيء نفسه: وفي ما يعني الأول الوحدة البدئية التي يرجع كل شيء إليها، فإن الثاني هو شكلها الظاهر؛ وكلاهما يشير إلى تنوع "الموجود" وتكاثرة منطلقاً من "اللاموجود"، أي المصدر غير المسمى. انتشار يتم انطلاقاً من "الواحد" بوتيرة ثنائية (2 ثم 4 ثم 8، ثم 64)، ووصفه كتاب **التفسير الكبير** الذي يمكن مقارنته بما كشفه نص استوحى الكوزمولوجيا في كلامه عن أصل الموسيقى مقتبس من كتاب **ربيعات وخريفات السيد لي**، والفصل 42 المشهور من **اللاوزي**:

هكذا إذن، ففي كتاب التحولات يولد "المقامُ الأسمى" تيه جي (tai ji 太極) النموذجين يي (儀). يولد النموذجان الصور الأربع كزيانغ (Xiang 象) التي تولد بدورها المشبكات الثلاثية الثمانية غا (gua 卦). تحدد هذه الأخيرة الفأل أو الشؤم. تحديد التفاؤل أو التشاؤم يولد الأعمال العظيمة[19].

الموسيقى، تأخذ جذرها من "الواحد الكبير"، "عن الواحد الكبير" يصدر النموذجان، عن النموذجين صدر الـ يين والـ يانغ. يتغير الـ يين والـ يانغ ويتحولان، أحدهما في الأعلى والآخر في الأسفل... تتوالى الفصول الأربعة، وهكذا يجد العشرة آلاف كائن مصدرهم: يجدون حقيقتهم في "الواحد الكبير" ويتحولون في الـ يين/ يانغ[20].

الداو يولد "الواحد"

الواحد يولد "الاثنين"

الاثنان يولدان "الثلاثة"

والثلاثة تولّد العشرة آلاف كائن[21].

تستحضر هذه النصوص الثلاثة، التي ترجع تقريباً إلى المرحلة نفسها، وكل على طريقته، عملية تتجه نحو لانهائية التنوع انطلاقاً من أصل واحد، غير قابلة للتسمية أو التصور إذا ما بقينا داخل هذه العملية – وهذه صيغة ممتازة لما يسميه الفكر الصيني الـ داو.

التحولات كتركيبة رمزية

يميط كتاب **التفسير الكبير** اللثام عن الأشياء والكائنات في عملية تطورها، ويكشف عن الطريقة المناسبة لإدراكها، بخيرها وشرها. وبشكل أعم، تقدم لنا تفاسير التحولات المشبكات الثلاثية أو السداسية، كونها نتيجة مراقبة مباشرة للواقع، وتقدم صورة للكون بواسطة الخط المنقوط:

عند اكتمال كل إمكانات التحول [المشبكات السداسية] تشكل العلامات وين (Wen 文) الخاصة بـ"السماء – الأرض" وعندما تنفد الطاقة الكامنة في الأعداد بالكامل، تُحدد صورة أشياء العالم[22].

ويشرح الهان فيزي هكذا مفهوم "الصورة": نادراً ما يرى البشر فيلاً (كزيانغ 象) على قيد الحياة، ولكن عندما يعثرون على عظام فيل ميت، ينكبون على ما رأوا ليتصوروه حياً. ولهذا السبب فإننا نسمي كل ما يساعد على تكوين فكرة أو رسم صورة، نسميه كزيانغ[23].

"كزيانغ" هو إذن "التصور" أو الصورة التي نكونها عن شيء أو ظاهرة:

وهكذا، إذن، فإن كتاب التحولات هو صور كزيانغ (象) بالمعنى الذي هي فيه مشابهة لـ كزيانغ (像) للأشياء [...] تعيد خطوطُ (المشبكات السداسية) إنتاجَ حركات العالم[24].

تقدم اللغة التي تشكلها تركيبات المشبكات السداسية صورة أو تصوراً مُنظَّماً ومنظِّماً لعالمٍ كلُّ شيء فيه هو علامة: التصرفات، الأجسام، الحركات "التي يجري فك رموزها باعتبارها تراكبات لخطوط مشبكات سداسية تشكل بديلاً عنها بواسطة المعنى الرمزي للتراسلات. [...] العالم بكل مظاهره هو مجموعة من الرسوم البيانية التنبؤية [...] ولأنه مزين بالرموز والإشارات، فإنه كتاب طلاسم يتحدث عن خفايا الأيام التي يملك فتح مغاليقها. كل شيء مثقل بالدلالة، ولكل شيء معنى"[25]. وهكذا فإن وانغ شونغ (Wang Chong)، وهو أحد مفكري الهان في القرن الأول ب.م.، مال إلى مفهوم طبيعي للكهانة، مفهوم لم يعد سحرياً:

في مرحلة الربيعات والخريفات، عندما كان يجتمع الوزراء والأعيان، كانوا يراقبون التصرفات غير المألوفة، ويستمعون إلى الأقوال الغريبة. فإذا كانت العلامة جيدة، فمن الواضح أن تكون الحال ملائمة، أما إذا كانت العلامة سيئة، فكان عليهم توقع حدوث شرّ ما. التكهن بحدوث أمر سيء أو حسن، وتوقع حدوث أمر لم يقع بعد، لا يرجع إلى معرفة بالسحر، إنه بكل بساطة عملية استقراء انطلاقاً من العلامات[26].

طاقة رمزية كامنة لا تنفد ماثلة في هذا التركيب الغني لتلك الشبكة العريضة من الرسوم البيانية والمشبكات الثلاثية والسداسية، انعكاسات وترابطات لكل عمليات وأشكال العالم الطبيعي، كما لكل الظروف الشديدة التنوع للحياة البشرية، بما في ذلك تلك الأكثر عرضة للشك والاحتمالي. وهكذا فإن السلسلة الوحيدة المؤلفة من ثمانية مشبكات ثلاثية تم ربطها بالعناصر والظواهر الطبيعية، وبالعلاقات العائلية أيضاً، وبالفئات الاجتماعية... إلخ[27]. وعندما

تمتزج المشبكات الثلاثية بدورها لتشكل 64 مشبكة سداسية[28]، يتخذ غنى الامتزاج مدى واسعاً يغطي حقلاً مجهولاً من الكوزمولوجيا البدائية حدها الثنائي يين/يانغ و"العوامل الخمسة". وفيما تعمل هذه الأخيرة انطلاقاً من "علم الملموس"، فإن المشبكات السداسية في **التحولات** ومن خلال تعقيدات تراكيبها تفتح إمكانية قيام لغة تصويرية حقيقية. مثال ذلك الطريقة التي تتحول فيها مشبكة سداسية إلى أخرى، فارضة عن طريق التداعيات الحرة للأفكار أو الصور انزياحاً في المعنى: تحول المشبكة السداسية 48 (جينغ "البئر") في الحث المشبكة 5 (كزي "الانتظار") بمجرد تغيير الخط الأسفل وحده لا غير يقودنا إلى تأويل البئر، النبع الذي لا ينضب، على أنه صورة للصبر والمثابرة. وبخلافه، فإن الانتظار يفهم لا على أنه انكفاء حر، وإنما على أنه ترقب يقظ لقرار عدم الإقدام قبل الأوان على الهدف المنشود.

هذا الاستغلال للطاقة التصويرية الكامنة في الـ يي، يبلغ ذروته في "دراسة الصور والأعداد" كزيانغ شي كزي (象數學 xiangshuxue) وهو تعبير ربما كان أساسه ماثلاً في كتاب **تفسير الـ Zuo:**

تشكل ذبل السلاحف الصور، وجذوع الأخيليا تشكل الأعداد. تولد الأشياء ثم تأتي الصور. وبعد الصور تأتي الكثرة، ومن هذه الأخيرة تولد الأعداد[29].

إذا كانت "الصور والأعداد" ترجع بدئياً إلى التنجيم الذي يستخدم الذبل والأخيليا، فإنها كانت تغطي منذ بدء عهد الهان مجمل مهارات العرافة التي ترتبط من قريب أو بعيد بـ **كتاب التحولات**. فهبّ بعضهم لإقامة مجموعة من العلاقات الممكنة بين المشبكات السداسية: النفي (تحويل المشبكة إلى نقيضها خطأ خطأ) القلب (قراءة المشبكة بالمقلوب)، تغيير الخطوط، "مشبكة ثلاثية ذرية" (الخطوط 2 – 3 – 4 و3 – 4 – 5)... إلخ[30]. ولكن، بعد هذا، وجدت

الطاقة التصويرية الرائعة الكامنة في التحولات، وقد تقننت وتبوبت في شبكة انتهى بها الأمر إلى أن تغدو عملية ميكانيكية خالصة.

تأويل التحولات

تستخلص بعض قواعد تأويل المشبكات السداسية من لتفسير توان (tuan) (الـ "حُكْم"): تتضمن الأولى مفهوم المركزية زهونغ (Zhong 中)، "الوسط" الكونفوشيوسي مع التقسيم التقليدي للمشبكة السداسية إلى مشبكتين ثلاثيتين سفلى وعليا (لنذكّر بأن الصورة سواء كانت مؤلفة من ثلاثة خطوط أو ستة خطوط فإنها تقرأ من أسفل إلى أعلى). ضمن هذه الرؤية، فإن الخطين الثاني والخامس بحكم كونهما واقعين في وسط مشبكتهما الثلاثية يأخذان بعين الاعتبار الحالة وتطورها، وبالتالي يحددان المكان والزمان الملائمين للقيام بالعمل. هناك قاعدة ثانية تتعلق بالوضع "الصحيح" زهنغ (Zheng 正) الذي بموجبه تشكل الخطوط المفردة مبدئياً الـ يانغ (الخطوط المتصلة) والخطوط المزدوجة يين (المنكسرة). في الصورة المثالية، الخطوط 3 و5 يجب أن تكون يانغ – وبخاصة العدد 5 المسمى "السيد"، في حين أنه يجب أن يكون الخطان 2 و4 يين. ينتج عن هذا تصدع مضر من حيث المبدأ عندما يصبح خط من خطوط الـ يانغ في وضعية خط من خطوط الـ يين، أو بالعكس. وأخيراً، قد تحدث ظاهرة "رنين" يينغ (應) بين الخطوط المتماثلة في المشبكتين الثلاثيتين (1 – 4، 2 – 5، 3 – 6): فعلى سبيل المثال إذا كان الخط الأول يانغ والرابع يين، فإن رنينهما ملائم.

وهكذا يمكننا اعتبار **كتاب التحولات** كتاباً يدرّب أولئك الذين يرجعون إليه في علم المركزية من خلال تعددية الحالات. ولكن في الرمزية الخاصة به ما من صورة مثالية محددة بدقة، كما أنه ليس هناك من ترسيمة معدة مسبقاً[31]. الاستثناءات التي لا تحصى للصور المنمطة، لم ترد لتأكيد القاعدة، بل على

نحو مغاير، تظهر أن القواعد ليست نظامية في ميدان يُقصد به الإجابة عن فرضيات أو أحوال فريدة دائماً. وخلاصة القول، أليست الكلمة المفتاح هي "تحول"، وهذا يعني جيداً أنه ما من حالة مستقرة على الدوام، وبالتالي من المتعذر تثبيت قواعد حتى للحالة التي تتخذ شكل صورة معينة. والواقع أن الجواب يكون، لا بردة فعل نموذجية، وإنما بالانتقال بالمسألة وإعادة صياغتها وفقاً لتطور الحال، على شاكلة لعبة الشطرنج أو التحليل الحديث: "منظومات مغلقة أو دينامية، تضطرم في داخلها توترات، عمليات قطع، تحولات، تجاذبات وتنافرات، تشابه المشبكات السداسية رقع الشطرنج، حيث تكفي نقلة قطعة واحدة لتغيير مجمل الصورة وتغيير الاتجاه العام للكل، فتقفل الطريق أمام بعض إمكانات الفعل، وتفتحه أمام أخرى. عاملةً على إضعاف، أو تعزيز هذه الحالة أو تلك. تؤوّل المشبكات السداسية اثنتين اثنتين على الدوام، من أجل تفسير أوضاع عابرة لا تبدو المعاني والاتجاهات المستخلصة منها إلا في حال تحولها"[32].

يمكن التنويه بأن تعليقات كتاب **التحولات** تحرص على تأويل إما مجمل الـ 64 مشبكة سداسية، باعتبارها كلاً منظماً، وإما كل مشبكة بمفردها باعتبارها عملية تطور محدد. في الحالة الأولى، يدور الأمر على الانتقال أو التحول من صورة إلى أخرى. في الحالة الثانية تمثل كل مشبكة وضعية معينة: "الرسم البياني الكهاني ليس مجرد إشارة إلى ما سيقع وحسب، وإنما هو صورة لبنية الحدث المقصود بالذات"[33]. والواقع أن الحالة التنجيمية، بعيداً من أن تكون جامدة، أو أن تصل إلى طريق مسدود كما في المأساة اليونانية، هي دائماً دينامية ومتطورة: يمكننا القول بالفعل، أن هناك توسعاً وانتشاراً، بل وحتى كشفاً بقدر ما تتطور عن طريق الانتقال من خط إلى آخر. وحدها دينامية من هذا النوع تسمح باكتشاف الحقيقة التامة للصورة، أي للحالة التي تمثل. من هنا

المضمون الإنساني والكوزمولوجي في آن للمشبكات السداسية للـ يي، التي يمكن أن تؤخذ بمجموعها على أنها التطور الواسع لحالة ما. إن المشبكتين السداسيتين الأخيرتين اللتين تتعاقب فيهما خطوط الـ يين والـ يانغ بانتظام وبنظامين مختلفين، يدلاّن على أن فعالية المشبكتين السداسيتين البدئيتين (كيان المكون من خطوط يانغ وحدها، وكين المكون من خطوط يين) وتماميتهما الموثوقتين لا ترجعان إلى موقعهما الخاص، إذا نُظِر إليه معزولاً، وإنما إلى تأويلهما وتفاعلهما المنظم. لا يخلو نظام التتابع هو الآخر من الدلالة: المشبكة السداسية ما قبل الأخيرة جيجي (jiji 既濟) ("بعد اجتياز النهر") تأتي بعدها بطريقة مفارقة "ويه جي (Weiji" 未濟) ("لم تقم باجتياز النهر بعد") والتي تقول كلمة النهاية:

ممتلئ ثقة، نشرب الخمرة، لا لوم. ولكن إذا بللنا رأسنا نفقده في الحقيقة.

هذا الدرس الذي يعلمنا تحاشي الإفراط بهدف حسن تدبير احتمالات ما سيأتي، يرجعنا إلى المشبكة السداسية الأولى (كيان) التي تختتم بتحذير من الطبيعة نفسها:

تنين مغرور، لا بد أن يندم.

"البداية الزهيدة"

قال "المعلم" (كونفوشيوس): "معرفة البداية الزهيدة جي (Ji 幾) ألا يرجع إلى امتلاء العقل شين (Shen 神)؟ لا يتملق رجل الخير رؤساءه، كما أنه لا يقسو على مرؤوسيه أيضاً: ذلك أنه يعرف البداية الزهيدة. الزهيد، هو بداية الحركة غير المدركة، هي أول علامة مرئية للسعد [أو للنحس]. ما إن يرى رجل الخير ما هو زهيد حتى ينطلق نحو الفعل، دون أن ينتظر نهاية النهار"[34].

يحوي كتاب **التحولات** الصياغة الأكثر اكتمالاً لذلك الاهتمام المفرط الذي يوليه الفكر الصيني لكل ما لا يزال جنينياً، ولم يتحول بعد إلى كينونة: "يقوم

مجمل العلم الكهاني للـ **يي جينغ** على البديهية القائلة إن المستقبل هو موجود في الحاضر على شاكلة بذرة. [...] وهكذا فإن الـ جي (ji 幾) في الكتابة الكهانية تعني الطاقة الكامنة أو بتعبير أدق الحالة التي يتجسد فيها اللاكائن ككائن"[35].

الـ جي (ji 機) (بداية زهيدة أو إشارة) غالباً ما ترد جي (ji) (طاقة كونية)[36]. في الحالتين هناك ما يحرك الأشياء، لحظة زهيدة بين السكون والحركة، بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل: "ما بين الكمون الخالص والانتقال من حال القوة إلى حال الفعل تقع، إذن، هذه المرحلة الوسيطة التي تجذب انتباهنا وتساعدنا أيضاً على بالاستبصار والتصويب في آن واحد. إذا لم يكن بالإمكان تقعيد المسألة (وفقاً لنموذج محدد مسبقاً) تتعذر إمكانية إصلاحها وتحليلها، وإلى حد ما إمكانية تغييرها أيضاً. من هنا تأتي الأهمية المعطاة لمفهوم المرحلة البدئية هذه في تعليقات **كتاب التحولات**، ذلك لأن الإنسان يستطيع بها من الناحية العملية إدراك الصيرورة الجارية، وبالتالي التحكم بها"[37].

الأمر الزهيد جي (ji 幾)، الدقيق ويه (wei 微) الجوهري جينغ (jing 精) الجنيني دان (duan 端): جميعها ألفاظ مختلفة تستخدم للدلالة على مفهوم وحيد بعينه، متداول في المجال الطبي بشكل خاص. والواقع أن براعة الطبيب كلها تقوم على معرفته وتأويله للأعراض الأكثر دقة مما يضمن سلامة التشخيص، في حين أن المرض لا يزال في بداياته، بل وحتى قبل تكشفه[38]. وبشكل أعم، فإن أية حالة، مهما تكن، لا يمكن أن تكون معطى ثابتاً، إنها تجسيد مسبق أو الصورة كزيانغ (Xiang 象) لنهاية ما. ما كان في الحالة الجنينية صار كلاً، ولكنه لم يكتمل بعد. الذي فهم هذا، انطلق من مجرد ملاحظته للوقائع: "مَيَلان شعرة يؤدي إلى خطأ بعشرة آلاف فرسخ" وينماز عن سائر البشر العاديين: "لا يرى الأحمق حتى ما هو مكتمل، فيما يرى العاقل ما لم يتخذ شكل بذرة بعد"[39]. وبالطريقة نفسها يبدو اللاوزي منتبهاً للظواهر حتى

قبل أن تأخذ شكلها (ويه كزنغ weixing 未形) وقبل أن تتحقق شنغ Sheng 成):

ما هو ساكن يسهل إمساكه

ما لم يتفتّح يسهل توقعه

وما هو هش، يسهل تحطيمه

وما هو رقيق يسهل نثره

يكون الفعل في ما لم يحدث بعد

يقوم النظام قبل أن تعم الفوضى

هذه الشجرة التي تملأ ذراعيك نشأت من بذرة زهيدة

هذا البرج وطوابقه التسعة أصلهما ربوة صغيرة

رحلة الألف فرسخ تبدأ من تحت قدميك [...].

تنبّه للفظة وتنبّه للبذرة أيضاً

عندها لن تعرف الفشل أبداً[40].

لا تشير البداية الزهيدة إلى عملية الانتقال اللامرئية تقريباً من حال الكمون إلى حال التجلّي وحسب، وإنما تشير أيضاً إلى التواصل القائم بين الطبيعة والأخلاق، ذلك أن "ما ينبغي أن يكون" يصدر مباشرة "عما هو كائن". وهذا ما قيل في مستهل كتاب **الوسط الذي لا يتغير** (الثابت):

طالما أن المتعة والغضب، الحزن والفرح، لم يفصح عنها ويه فا (weifa 未發)، فهذا هو "الوسط" أو التوازن الداخلي، زهونغ (zhong 中). عندما يفصح عنها يي فا (yifa 已發) دون تجاوز الحد، هذا هو الانسجام (في الفعل، هيه (he 和). "الوسط" هو الأساس الكبير للكون، الانسجام هو "الداو" الكوني. إذا بلغ (الوسط) والانسجام مرحلة التمام تحتل السماء – الأرض موقعها، وتجد العشرة آلاف كائن مصادرها)[41].

في هذا الانتقال من الغموض والسكون إلى الفعالية والحركة يبدأ التفكر في ظهور نزوات سيئة، أو ما نسميه نحن الشر. في المنظور الصيني، سيء هو كل ما يشكل عائقاً أمام الحياة، أمام انتقال الطاقة، وبمعنى آخر كل ما يتجه ليتخذ أشكالاً محددة صلبة وقاسية، كما يوحي بذلك الـ هيه نانزي (Huainanzi) كتاب **المعلم هيه نان** وهو كتاب طاوي جامع ترجع إلى القرن الثاني ق.م.:

الإنسان هادئ جينغ (静) بالولادة: إنها الطبيعة التي أخذها من (السماء). تحت تأثير الأشياء، تنبعث فيه الحركة (دونغ)؛ وفي ذلك تهالك لطبيعته. يتجاوب عقله مع الأشياء التي تمثل أمامه، وهكذا تبدأ معرفته بالتحرك. تضعه هذه الأخيرة على تماس مع الأشياء، وهكذا يتولد في داخله الحب والكره اللذان يتضحان من خلال الأشياء، والمعرفة المشدودة إلى الخارج، لا تستطيع العودة إلى ذاتها أبداً. وهكذا ينهدم النظام السماوي تيانلي (tianli 天理) في ذاته. وأولئك المتدربون على "الداو" لا يبادلون "السماء" بـ "الإنسان"[42].

"في عالية الأشكال، وفي سافلها":

يجري النظر إلى العالم هنا باعتباره كلاً مترابطاً من دون تصدعات، لا مطلق فيه، مستقل أو منفصل، وفيه يبدو اللامرئي، البعيد عن تمتعه بوجود متمايز، يبدو في المرئي على شاكلة علامات. البداية الزهيدة، مهما صغرت وعصيت على الإدراك، تمثل هنا لتبرز حركة الذهاب والإياب الدائرية بين المتجلي والكامن، بين ما تدركه الحواس وما يفوتها إدراكه. وبطريقة مشابهة، فإن المنظومة التصويرية التي يصوغها **كتاب التحولات** تقوم بدور الوسيط بين اللغة الاستدلالية وما لا يوصف. والواقع أن الصورة ليست تجسيداً ولا إنتاجاً للشيء، إنها مرحلة من مراحل عملية تشكّله والتي تمر بمرحلة التجلي شنغ (cheng 成) قبل أن تصل إلى مرحلة الصورة كزيانغ (xiang 象) ثم إلى الشكل كزينغ (xing 形) وصولاً إلى الشيء الملموس كي (qi 器):

التعاقب هو فتح ثم إغلاق. الحركة المستمرة هي "الوصول إلى كل مكان". وبالتالي فإن ما يصل إلى كل مكان هو مرئي، يغدو صورة؛ وما إن تأخذ الصورة شكلاً حتى تصبح شيئاً ملموساً [...].

ما هو في عالية الأشكال كزنغ، أر شانغ (xing er shang 形而上) يسمى "داو" وما هو في سافلها كزينغ أر كزيا (xing er xia 形而下) يسمى أشياء ملموسة كي (qi). ما يحوّلها ويديرها هو التعاقب، عندما يمتد هذا نحو الفعل يصل إلى كل مكان(43).

في العملية المستمرة لتكوّن الأشياء، تشكل الصور أسساً منظمة ترجع في "عاليتها" إلى (السماء) فيما أشكال "السافلة" هي تصورات محددة، ملموسة وخاصة ترجع إلى (الأرض). وإذا أخذت الصور أشكالاً قابلة للإدراك، وتشكل لكونها كذلك، معطيات محسوسة ومفيدة للتجربة والتصرف، فإن الطبيعة الجوهرية للواقع الذي تصوره، يصعب في المقابل إدراكها عن طريق الخطاب:

ما يكتب لا يمكن أن يستنفد معنى الكلام. والكلام لا يستنفد معنى الأفكار. هل يعني هذا أنه من المستحيل اكتناه أفكار القديسين؟ قال المعلم: "أقام القديسون الصور بهدف العرض الشامل لأفكارهم. لجأوا إلى المشبكات السداسية للنفاد إلى الخطأ والصواب.

ارفقوها [المشبكات] بشروحات لاستنفاد معاني كلامهم. بينوا [معنى] تحولات المشبكات السداسية، وأدركوا تقنيتها، وذلك بهدف البيان الكامل لما يعمل لصالح الأشياء(44).

نجد هنا إشكالية سبق أن جرى التعبير عنها بألفاظ مشابهة لدى الحديث على "الرجل الكبير" في بعض فصول الـ "زهانغ زي"(45). هذه الحقيقة القصوى التي هي خارج متناول الأشكال والخطاب، ليست سوى الداو الذي يتمكن من إدراكه الحكيم أو "الرجل الكبير" فقط، ويتبعه مع تمسكه بالمبدأ الطاوي المشهور القائم على اللافعل. ميزة الحكيم هي أن يفهم بشكل مباشر – دون وسيط – المبدأ الذي يحكم كل حالة، وأن يستجيب له دون أي خطأ وعلى أفضل سبيل. وعليه أيضاً أن يوسط اللغة التصويرية ليتيح للعاديين من الناس فرصة فهم المعنى النهائي، أي "الداو".

وإذا كانت العبارة كزنغ أر شانغ (Xing er Shang 形而上) ("في عالية الأشكال المرئية") سوف تصبح العبارة المخصوصة في اللغة الحديثة للدلالة على الميتافيزيقا، يبقى أن نشير إلى "أن الفكر الصيني القديم لا يحفل بمطلق الكائن. إنه لا يفتش عما يؤسّس الكائنَ – وهذه قضية ميتافيزيقية – وإنما عما يمكن أن يفسر كيف يعمل هذا التعدد البالغ التشعبات "للعشرة آلاف كائن بالحركة نفسها، حركة الكون – وهذه قضية كوزمولوجية"[46]. التعاقب الدائري يين/يانغ هو طابع التذبذب بين ما هو وشيك، لا يدرك بسبب لطافته، وما هو ظاهر، بين سكون الكمون وحركة الفعل، بين الداو كونه مصدر الكينونة والأشياء الملموسة، أو التعبير عن ثنائية لاقت رواجاً طوال تاريخ الفكر الصيني، بين البنية الأساسية بنتي (benti 本體) وتجليها الوظيفي في عالم التجربة فايونغ (fayong 發用). هذا الرواح والإياب المستمر، والذي هو، على وجه التحديد، ما ينبغي أن يُفهم على أنه "الواقع بوصفه تحولاً، يجعل كل جهد يبذل في سبيل تحديد "ميتافيزيقي" يقع "في ما وراء" الطبيعة، يجعل منه جهداً عقيماً.

في كتاب **التفسير الكبير** نجد التيار الكونفوشيوسي يتحلى ببعد كوزمولوجي مستوحى كثيراً من النزعة الطبيعية الطاوية. إذن ليس صدفة، إذا ما كان المفكرون اللاحقون الذين حاولوا الرجوع إلى ينابيع تفكير شامل وجوهري، من وانغ بي (Wang Bi) في القرن الثالث ب.م. إلى زهو دينيي (Zhou Dunyi) في القرن الحادي عشر، أن بحثوا عنها في **التفسير الكبير** كما في استلهام متأثر بالطاوية. مينسيوس الذي رأى التواصل بين "السماء" و"الإنسان" من خلال أخلاقية تنبثق مباشرة من الطبيعة، كان قد شعر بأن الإنسانية الكونفوشيوسية عليها أن تعيد تموضعها في إطار أوسع لكي تأخذ معناها كله:

> يين/ يانغ، هذا هو الداو. إنه يتأبد في الخير، ويكتمل في الطبيعة البشرية[47].

هذه العبارات البسيطة الواردة في **التفسير الكبير** تقيم الرابط بين مفهوم الطيبة البشرية ورؤية الداو تتجاوز كل أخلاقية، هي توليفة متقنة لمختلف التيارات (الكونفوشيوسية، الطاوية، الكوزمولوجية) غنية بالدلالة على الفكر الذي كان مسيطراً عشية عهد الهان وفي بدايته. وهذه رؤية كلية يمكن اختصارها بعبارة تستحضر الثالوث الكبير العزيز على قلب كزان زي:

ألـ يي كتاب واسع المرامي ومكتمل المحتوى في آن واحد، يشتمل على داو "السماء" وداو "الأرض" وداو "الإنسان". إذا دمجنا هذه "القوى الثلاث" سان كيه (sancai 三才) وضاعفناها نحصل علي ستة خطوط. هذه الخطوط الستة لا تمثل شيئاً آخر سوى داو "القوى الثلاث"[48].

معنى الفرصة المناسبة

تقدم الرمزية المنبثقة من **كتاب التحولات**، إذن، منظومة مغلقة ومنفتحة في الوقت نفسه، وهذه خاصية الفكر الكهاني، الذي لا يصدر عن الخطاب بقدر ما يصدر عن نظرة حدسية وتوليفية وفورية. على صورة الأشياء الدائمة التحول، والمندمجة مع ذلك في وحدة الكون، لا يشكل "القديس" سوى واحد مع "الداو"، ومع تحولاته المتعددة أيضاً: يدور الأمر بالنسبة له، كما قال كزان زي، أن يكون في وضعية قادرة "على التجاوب مع التغيرات" كما على نشر تأثير تغييري حوله:

يستجيب للتبدلات وينحني أمام حركة الزمن، يتحرك في الوقت المناسب، ويتلاءم مع الوضع. خلال ألف حركة وعشرة آلاف تغيير يبقى "داوه" واحداً[49].

تترجَم ضرورةُ التكيف مع التحول بمفهوم شي (shi 時) "الفرصة"، الذي يفهم الوقت لا على أنه جريان متسق ومنتظم، بل على أنه عملية مؤلفة من لحظات تتفاوت من حيث ملاءمتها. وهذا مفهوم موسع بشكل خاص في نصين ملازمين لحراك مينسيوس، وهما "الدراسة الكبرى" و"الوسط الذي لا يتغير":

لكل شيء جذور وأغصان، لا تنتهي الأشياء إلا لكي تبدأ من جديد. أن تعرف النظام الجيد لتتابع الأشياء، فهذا يعني أنك على مقربة من الداو.

عندما تكتمل الأشياء فإنها، تعاود البدء من جديد، وإلا لما وُجدت. رجل الخير أيضاً يعلق كبير أهمية على الاكتمال [...] وهو بهذا المعنى يمارس [فضيلته] في اللحظة الأكثر ملاءمة[50].

يبدو الكون هنا بمثابة حقل دائم التحول، إذ ليس للأشياء حدود فردية ثابتة، ليس للأحداث معايير زمنية معدة مسبقاً – عالم من الأوضاع التي تتحول باستمرار لتتخذ أشكالاً جديدة. يندمج فيها الحكيم بوصفه العارف، والذي يقود إلى حد ما مجرى الأحداث. تقع الكوزمولوجيا التي نشأت عن **كتاب التحولات** في صميم كل نظرة للعالم التي اكتمل أول تعبير عنها في ظل الهان. الفصل الذي يلي سيسعى إلى اكتشافها لأنها شديدة الارتباط بسلالة الهان، ولأنها ستبقى صينية محضة طوال عدة قرون.

هوامش

1 – الترجمة إلى اللغة الغربية الأكثر تداولاً هي ترجمة قام بها:

Richard Wilhelm, *I Ging, Das Buch der Wandlungen* (Iéna: Diederichs, 1924),

والتي قام بترجمتها إلى اللغة الإنجليزية:

Cary F. Baynes, *I Ching or Book of Changes* (New York: Bollingen Foundation, 1950),

وترجمها إلى الفرنسية: Etienne Perrot, *Yi King, le livre des transformations* (Paris: Librairie de Médicis, 1973),

وبالفرنسية يمكن العودة أيضاً إلى ترجمة قديمة قام بها: P. -L. -F. Philastre, *Le Yi: King ou livre des changements de la dynastie des Tsheou*, 1re ed., 1885-1893, rééd. (Paris: Adrien Maisonneuve, 1982),

وترجمة: Edward L. Shaughnessy, *I Ching, The Classic of Changes* (New York: Ballantine Books, 1997),

الذي عرض الاكتشافات الأثرية الأكثر جدة.

2 – انظر الفصل 2 "كونفشيوس ونشوء النصوص القانونية" من هذا الكتاب.

3 – انظر الفصل 1 "العقلانية التنجيمية" من هذا الكتاب.

4– Léon Vandermeersch, *La voie royale* (Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient, (1977), t. II, pp. 302-303

5 – ناثان سيفين (Nathan Sivin)، عرض لترجمة: John Blofeld, "I Ching, the Book of, Change," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 26 (1966).

6 – Richard A. Kunst, cité dans: Kidder Smith [et al.], *Sung Dynasty Uses of the I Ching* (Princeton: Princeton University Press, 1990), p. 11,

انظر أطروحة: Richard A. Kunst, "The Original Yijing: A Text, Phonetic Transcription, Translation, and Indexe, With Sample Glosses," (Ann Arbor, University Microfilms International, 1985),

وأطروحة: Edward Shaughnessy, "The Composition of the Zhouyi," (Ann Arbor, University Microfilms Internationl, 1983).

7 – تفسير الـ زو **(زو زهان)** حول هذا الموضوع انظر الفصل 2، الهامش رقم 2 من هذا الكتاب الذي يشتمل على ما يقرب من عشرين استشهاداً مأخوذاً من **التحولات** تمتد ما بين عام 672 و 485 ق.م.

8 – حول محرقة سنة 213 ق.م.، انظر أدناه الفصل 12، الهامش رقم 3 من هذا الكتاب.

9 – **شي جي، (مذكرات تاريخية)** اكتملت حوالي سنة 100 ق.م. الفصل 47، الصفحة 1937. لنذكّر بأن الناس في العصور الصينية القديمة كانوا يكتبون على ألواح من الخيزران (عمود من الكلمات على اللوح الواحد) تضم إلى بعضها بواسطة شرائط بحيث تبدو أشبه ما تكون بستارة تصنعها مدينة البندقية، وهذا ما يفسر الإشارة إلى فصول الكتاب كما لو أنها "لفائف" (جان 家 Juan). وحول مسألة العلاقة بين كونفوشيوس و**التحولات** انظر:

Homer H. Dubs, "Did Confucius Study the Book of Changes?," *T'oung Pao*, vol. 25 (1975).

10 – **كزي سي** (*Xici*) (التعليق الكبير) B2. يشتمل التعليق الكبير، كما سنرى أدناه، على فصلين، اسمهما A et B، الرقم المذكور يشير إلى المقطع.

11 – في ما يتعلق بـ "الأجنحة العشرة" انظر: Willard Peterson, "Making Connections: "Commentary on the Attached Verbalizations" of the Book of Change," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 42, no. 1 (1982),

تعرضت نسبتها إلى كونفوشيوس للنقد وذلك منذ عهد سلالة سونغ، انظر: Iulian K. Shchutskii, *Researches on the I Ching* (Princeton: Princeton University Press, 1979),

يشير إلى طبيعتها المتنافرة وبأنها لا تحظى بمشروعية كافية في كتابه: Hellmut Wilhelm, *Eight Lectures on The I Ching* (Princeton: University Press, 1960), p. 66,

ولنفس الكاتب انظر أيضاً:

Hellmut Wilhelm, "Heaven, Earth and Man," in: *Book of Changes* (Seattle: University of Washington Press, 1977),

انظر أخيراً: Gerhard Schmitt, *Sprüche der Wandlungen auf ihrem geistesgeschichtlichen Hintergrund* (Berlin: Akademie, 1970).

12 – في عهد الهان، ظهرت المشبكات السداسية أيضاً بهيئات متنوعة، كما تشهد على ذلك المخطوطة الأكثر قدماً التي وصلتنا من كتاب **التحولات**، التي اكتشفت في ضريح يرجع إلى بداية حكم الهان في ماوانغدي (Mawangdui) (مقاطعة هونان) وفيها تظهر المشبكات السداسية الـ 64 ضمن متتالية وأشكال مختلفة عن النص المعتمد.

13 – تجدر الملاحظة أن في **الزهانغ زي**، يمكن أن تعتبر هوا (hua) لفظة "تقنية" تعني تحول الـ كي (qi) (الطاقة) إلى شين (shen) (فكر) عند القديس "الرجل الحقيقي". حول الربط بين الـ **هوا** و**الشين** في (التعليق الكبير) انظر:

Gerald Swanson, "The Concept of Change in the Great Treatise," in: Henry Rosemont Jr., ed., *Explorations in Early Chinese Cosmology* (Chico (Calif.): Scholars Press, 1984), p. 72.

14 – انظر: *Xici* (*Grand commentaire*) B 2 et B 11

15 – Isabelle Robinet, *Histoire du taoïsme* (Paris: Editions du Cerf, 1991), p. 43.

16 – المشبكة السداسية الأولى **كيان** (qian) تفسير الصورة **كزيانغ** (*Xiang*).

17 – *Xici* (*Grand commentaire*) A 5.

18 – المصدر نفسه.

19 – *Xici* (*Grand commentaire*) A 11.

في التعبير **تيه جي** (*taiji*) تعني جي النقطة الأعلى في بناء، وبالمعنى الأشمل النقطة البؤرية التي لا يمكن المضي إلى ما وراءها، **تيه جي** (*taiji*) "النقطة البؤرية الأرفع" تذكر إذن تلك النقطة القصوى، التي يصدر عنها نحو الأسفل التعدد اللامحدود لما هو واقعي. "النموذجان" يدلان على الخط المتصل (يانغ) والخط المنكسر (يين). "الصور الأربع" هي التشكيلات الأربعة الممكنة لهذين النمطين من الخطوط. لنلاحظ المتوالية الرياضية 2^0،2^1 ، 2^2،2^3 والتي يمكن أن تكتب أيضاً 8 -4 -2 -1.

20 – *Lüshi chunqiu* (*Printemps et Automnes de sieur Lü)* 5, 2 (Dayue), ed. ZZJC, p. 46.

21 – *Laozi* 42، انظر أعلاه الفصل 7 "من الداو إلى العشرة آلاف كائن" والفصل 10 الهامش رقم 15، من هذا الكتاب.

22 – *Xici* (*Grand commentaire*) A 10.

23 – *Han Feizi* 20, ed. ZZJC, p. 108.

24 – *Xici* (*Grand commentaire*) B 3.

25 – Jean Levi, *Les fonctionnaires divins*, pp. 41-42.

26 – *Lunheng* 77 *(Shizhi)*, ed. ZZJC, p. 254.

27 – بحسب التعليق على الصورة **(كزيانغ)**، فإن المشبكة الثلاثية "كيان" هي "السماء" و"كين" هي الأرض، وجين (gen) هي الجبل، ودوي (dui) هي السبخة، وزهين (zhen) هي الرعد، وكزين (xun) الريح، كان (kan) هي الماء، ولي (li) هي النار. أحد تعليقات "الأجنحة العشرة" "شوغا" (Shuo gua) (شرح الصور) يمثل عملية منهجة ستوصل إلى الكوزمولوجيا التعالقية التي عرفت في عهد الهان، ويربط كل مشبكة ثلاثية مع واحدة من "المراحل الخمس" فصل، أو حيوان، أو قسم من الجسد... إلخ. في المشبكة الثلاثية **كان** (*Kan*) مثلاً نجد جمعاً بين الماء (الخطر)، الشتاء، الخنزير والأذنين.

28 – لاحظ كيدير سميث (Kidder Smith)، أنه في القرن السابع ق. م.، كما يشهد على ذلك **(تعليق الـ زو)**، كانت الكهانة بواسطة **التحولات** تعتمد على المشبكات الثلاثية بشكل أساسي، ولكن انطلاقاً من بداية العهد الإمبراطوري، باتت الغلبة للمشبكات السداسية انظر: *Sung Dynasty Uses of the I Ching*, p. 17،

حول تركيبات المشبكات السداسية انظر:

F. Van Der Blij, "Combinatorial Aspects of The Hexagrams in the Chinese Book of Changes," *Scripta Mathematica*, vol. 28, no.1 (1967), pp. 37-49.

29 – **زهوزهان**، كزي السنة الخامسة عشرة. يذكر تعليق الـ **زو** هنا التغيير الحاسم الذي طرأ على طريقة الكهانة والذي جرى في مرحلة ما بين الـ شانغ والـ زهو، منتقلاً من قراءة التصدعات والشقوق على العظام أو النبل، إلى الحساب الرقمي المستند على تحريك جذور الأخيليا، انظر أعلاه الأصول الكهانية.

30 – حول مختلف أساليب التنجيم التي شاعت بدءاً من القرنين الثالث والثاني، انظر:

Marc Kalinowski: Les instruments astro-calendériques des Han et la méthode liuren," *Bulletin de l'école française d'Extrême-Orient*, vol. 72 (1983), pp. 309-419, et "La divination par les nombres dans les manuscrits de Dunhuang" dons: Isabelle Ang et Pierre-Etienne Will, eds., *Nombres, astres, plantes et viscères: Sept essais sur l'histoire des sciences et des techniques en asie orientale* (Paris: Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1994), pp. 37-88.

31 – حول "قواعد" التعليق على صور **التحولات** انظر: Léon Vandermeersch, *La voie royale*, t. II, pp. 304 sq.

32 – Jacques Gernet, "Sur la notion de changement," dans: *L'intelligence de la Chine* (Paris: Gallimard, 1994), pp. 324-325.

33 – Vandermeersch, *La voie royale*, t. II, p. 295.

34 – *Xici* (Grand commentaire) B5.

حول **الشين** (*shen*) باعتباره الحالة القصوى من حيوية التفكير وفصاحته، انظر الفصل 4، ص 147 من هذا الكتاب.

35 – Jean Levi, *Les fonctionnaires divins*, p. 35-36.

36 – حول هاتين اللفظتين المقترنتين والمتشابهتين في اللفظ واللتين غالباً ما تفسر إحداهما الأخرى انظر: Isabelle Robinet, "Primus movens et création récurente," *Taoist Resources*, vol. 5, no.2 (1994), pp. 29 – 68.

37 – François Jullien, *Procès ou creation: Une introduction à la pensée des lettrés chinois (Essai de problématique interculturelle)* (Paris: Ed du Seuil, 1989), p. 209,

انظر أيضاً ولنفس الكاتب: François Jullien, *Figures de l'immanence pour une lecture philosophique du Yi King, le classique du changement* (Paris: Grasset, 1993).

38 – انظر سيرة الطبيب المشهور في العصور القديمة بيان كيه (Pian Que)، في الفصل 105 من الـ **شي جي (مذكرات تاريخية)** (*Mémoires historiques*).

39 – *Shangjun shu* (*Le livre du prince Shang*) 1, ed. ZZJC, p. 1.

40 – *Laozi* 64.

41 – سبق ذكر هذا المقطع المأخوذ من **زهونغ يونغ** في الفصل 6، من هذا الكتاب.

42 – *Huainanzi* 1, ed. ZZJC, p. 4، ترجمة:

Paul Demiéville, "Le miroir spirituel," dans: *Choix d'études bouddhiques* (Leyde: Brill, 1973), pp. 138 – 139,

بخصوص *le Huainanzi* انظر أدناه الفصل 12، من هذا الكتاب.

43 – *Xici* (*Grand commentaire*) A 11-12.

44 – *Xici* (*Grand commentaire*) A 12.

45 – انظر: A. C. Graham, *Disputers of the Tao* (Chicago; La Salle Illinois: Open Court, 1989), pp. 204-210.

46 – Léon Vandermeersch, "Tradition chinoise et religion," dans: *Catholicisme et sociétés asiatiques* (Paris; Tokyo: L'Harmattan et Sophia University, 1988), pp. 28-29.

47 – *Xici* (*Grand commentaire*) A 5.

48 – *Xici* (*Grand commentaire*) A 10، حول ثالوث كزان زي انظر أعلاه الفصل 8، في الهامشين 9 و10 من هذا الكتاب.

وحول "القوى الثلاث" وبخاصة في تقليد كتاب **التحولات** انظر: Anne Cheng, "De la place de l'homme dans l'univers: La conception de la triade ciel-terre-homme à la fin de l'antiquité chinoise," *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, vol. 3 (1983), pp. 11-22.

49 – *Xunzi* 8, ed. ZZJC, p. 87.

50 – *Daxue* (*La grande étude*) 1 et *Zhongyong* (*L'invariable milieu*) 25، الأمر يتعلق بفصلين من كتاب **بحث في الطقوس** لي جي (Liji)، انظر أعلاه الفصل 6، الهامش رقم 22 من هذا الكتاب.

القسم الثالث

تنظيم الميراث

(القرن الثالث ق.م. – القرن الرابع ب.م.)

الفصل الثاني عشر

الرؤية الكلية في عهد الهان

تناولت المسألة حتى الآن المرحلةَ التي بدأ فيها تاريخ الفكر الصيني، والتي ظهر فيها، ورُسم لها، كلُّ شيء: معطيات الانطلاق، الطاقات، الرهانات، والخيارات الحاسمة بالنسبة للمستقبل. وهكذا ظهرت أولى أشكال المنهجة في ظل عهد الهان (206 ق.م. – 220 ب.م.). وهنا نميز بين الهان السابقين (206 ق.م. – 9 ب.م.) أو الغربيين نسبة إلى موقع عاصمتهم (شانغ أن Chang an) كزيان الحالية (Xi'an) وبعد خلو العرش، الذي تولاه وانغ مانغ (Wang Mang) المؤسس والحاكم الوحيد من السلالة المؤقتة كزين (Xin) (9 – 23 ب.م) وبين الهان اللاحقين (25 – 220 ب.م.) والذين سموا شرقيين إثر نقلهم عاصمتهم إلى لويانغ (Luoyang). طوال قرون أربعة، استمر فيها حكم الهان، وفي الوقت الذي أرسوا فيه مؤسسات وتقاليد سياسية ستمثل دوراً مهماً في النظام الإمبراطوري الصيني طوال ألفي سنة، تَشَكّلَ الوعي بهوية صينية خاصة قائمة على مجموعة من المفاهيم الجوهرية المشتركة وعلى فكر تمّ تقعيده. تتجاوز النظرة إلى العالم الخاصة بمرحلة الهان، وإلى حد بعيد، الحدودَ التاريخية للسلالة التي أعطت اسمها للاثنية المسيطرة وللغة: من تلك المرحلة بدأ "الصينيون" يرون أنفسهم "مساهمين في حضارة واحدة"[1].

قيل عن الهان إنهم قليلو الإبداع في المجال الفكري، وإنهم انصرفوا أولاً إلى تنظيم وتصنيف الأفكار الغزيرة التي تقدمتهم. وبعد الفورة الفكرية التي شهدتها الممالك المتحاربة، (حيث تمتع المفكرون بحرية فكرية لا مثيل لها، لا من قبل ولا من بعد، وإثر توحيد هذه الأفكار وتصنيفها على يد كين)، مثّل الهان مرحلة اجترار حولت الجديد إلى مكتسب، وإلى تقليد. تجميع، تدوين، تصنيف في كل مكان. نكتفي بذكر بعض الأمثلة: تم إيجاد "مكتب الموسيقى" لجمع الأناشيد والأغاني والموشحات الشعبية المحلية، في ما جمعت في حوليات سلالية العادات والتقاليد الخاصة بمختلف مقاطعات الإمبراطورية[2].

شكل الإرث الفكري والمخطوطات، في بادئ الأمر، موضوعاً لأعمال الجرد والتصنيف، وبخاصة بعد الصدمة التي أحدثها القرار الصادر عن الإمبراطور الأول كين سنة 213 ق.م.[3] أول المؤرخين الصينيين – وهو واحد من أبرز كبارهم – سيما كيان (145 – 86) استعاد في كتابه **مذكرات تاريخية** (Shiji) تصنيف "مدارس" أو "أسر" الفكر (Jia 家) في عهد الممالك المتحاربة الذي قام به أبوه سيما تان (Sima Tan)[4]. ولكن، وفي ما يتخطى العمل التبويبي هذا، يمتاز فكر الهان بإرساء نظرة إلى العالم منسجمة وتوليفية صينية خالصة، وذلك قبل قدوم البونية، مع بدايات التاريخ المسيحي، التي ستطيح بكل قواعد اللعبة ومعطياتها بإثارتها أسئلة ورهانات جديدة.

"طرق مختلفة للوصول إلى النقطة نفسها"[5]: هذه هي العبارة التي غالباً ما تتكرر في نصوص الهان. تنوع الـ **داوات (dao)** الخاص بأساتذة الفكر في الممالك المتحاربة، ما هو في الواقع سوى وجهات نظر تتناول الحقيقة الواحدة لـ الداو، كما جاء في الفصل الأخير من **زهانغ زي**:

عندما غرق العالم في الفوضى توارى الحكماء والقديسون، وتشظى (الداو)، كل واحد تظلله (سماء)، ولكي يبرز أخذ جزءاً منه. الأمر كما هو في السمع والبصر والشم، والتي

لكل منها فائدته، وإن كانت غير متصلة: المئة مدرسة، بوفرة تقنياتها، كلها ممتازة، تفيد في هذه اللحظة أو تلك، ولكن ما من واحدة منها تحيط بكل شيء. الذي لا يملك سوى الجزء يقسم جمالية "السماء – الأرض" ويشظي مبدأ العشرة آلاف كائن[6].

وبديهي أن تكون نظرة الهان الجديدة تسعى إلى وجهة نظر بانورامية، يصبح ممكناً من خلالها، ليس امتلاك رؤية شاملة لغنى التيارات السابقة وحسب، وإنما أيضاً إدماجها في مجموعة متجانسة لا تستبعد أياً منها. شهدت كتابات نهاية عهد الممالك المتحاربة مخططاً من هذا القبيل، ولنبدأ بالإشارة إلى الـ كزان زي، غير أن هذه الخطة فرضت نفسها على نصوص بداية المرحلة الإمبراطورية من مثل كتاب الـ لوشي شينكي الذي كتب من أجل كين حوالي 241 – 235 ق.م.، وكتاب الـ **هيه نانزي** الذي قدّمه بعد قرن من الزمن سنة 139 ق.م. إلى الإمبراطور وي ملك الهان عمُه ليو آن (Liu An) ملك هينان (Huainan) [7].

تيار "هانغ – لاو"

أسس ليو بانغ (Liu Bang) المعروف باسمه كإمبراطور غاوزي (Guaozu) حكَم سلالة هان، وهو رجل من العامة خشن وجلف، اشتُهر بكونه بال في قبعة احتفال أحد أدباء البلاط، الذين باتت المحاورة صعبة معهم:

لم يتوقف لي جيا (Lu Jia) عن الكلام على "الكلاسيكيين" في حضرة الإمبراطور (غاو). برماً، سأل هذا الأخير: "لقد اجتحت الإمبراطورية بواسطة الحصان، فما حاجتي لهؤلاء "الكلاسيكيين"؟ إجابة لي جيا: "بالحصان نجتاحها، ولكن هل نحكمها بالحصان أيضاً؟" الملكان تانغ ووي استلما السلطة بعد نضال عنيف، ولكنهما حافظا عليها بالنظام. معرفة إدارة شؤون السلاح والثقافة في آن، هنا يكمن فن الاستمرار[8].

لي جيا هذا هو نفسه الذي أشار على الإمبراطور الجديد بالتمايز عن السلالة السابقة المدينة "بالقوة والمنزلة" (التي عرفتها) بسبب تطبيقها أفكارَ المشرعين:

بقدر ما نعقّد الأشياء، تعم الفوضى. وبقدر ما تكثر القوانين، تنتشر المخالفات. وبقدر ما نحكم بقوة السلاح، يزداد الخصوم. وإذا كان الـ كين قد فقدوا الملك، فهذا ليس لنقص في القدرة على إحلال النظام، وإنما لأنهم عاملوا الناس بقساوة وأفرطوا في استخدام العقوبات(9).

حتى وإن انتهى الأمر انتهى بالإمبراطور المؤسس إلى ما أقنعه به الأدباء الكونفوشيوسيون من ضرورة إقامة طقوس رسمية، فإن أول تيار سيطر في بلاط الهان (النصف الأول من القرن الثاني ق.م.) هو المعروف باسم "الإمبراطور الأصفر ولاوزي" (هانغ – لاو). ما يمر عادة تحت هذا الاسم ظاهرة لا تزال حتى الآن غير محددة بدقة لأن شهادات المرحلة أجمع يفترضونها معروفة. في أيامنا هذه، تمت الإضاءة عليها بعض الشيء إثر اكتشاف سلسلة من المخطوطات سنة 1973، في قبر يقع في ماوانغ دي (مقاطعة هونان). في هذا القبر الذي يرجع إلى بداية عهد الهان تم العثور على مخطوطة اللاوزي الأكثر قدماً حتى الآن، فضلاً عن أربعة نصوص غالباً ما تلحق بموروث الإمبراطور الأصفر(10). واحدة من أبرز الاهتمامات المركزية المستخلصة منها هي أنها قدمت للحاكم مرشداً وتقنيات لممارسة السلطة باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من النظام الكوني الذي يشكله (الداو).

كما سبق أن رأينا في كتاب **مذكرات تاريخية**، يلتقي هانغ لاو مع أدباء طاويين، كما مع مشرعين أيضاً، وبدءاً من هان فيزي.

الداو ليس مزدوجاً، لهذا يقال إنه "واحد". ولهذا السبب فإن الحاكم المستنير يؤثر الصورة الفريدة للداو. الحاكم والوزراء لا يتقاسمون الداو نفسه [...] يستل الحاكم الاسم أما الوزير فيقلد الشكل. عندما تختلط الأشكال والأسماء يحدث التوافق والانسجام بين الأعلى والأسفل(11).

تشكل الملاءمة بين "الأشكال والأسماء" كزينغ مينغ (刑名) التي هي في صميم فكر هانغ-لاو مكان رسو مفهوم القانون، في مرسى الداو، أي رسو النظام السياسي في النظام الطبيعي. في نصوص الـ "ما وانغ دي" الأربعة تتكرر الفكرة القائلة بأن الداو هو الذي ولّد القانون، وأنه يجب إرجاع أساس القانون إلى بداية الكون. ومن هنا يفترض أن تتبع آلية عمل الجهاز السياسي مسيرة الداو، ولا يعود للحاكِم "ما يعمله سوى أن يخلد إلى السكون". تنحصر مهمته بضمان أن تصاقب "الأشكال" "الأسماء" بشكل تام، وبمراقبة انتظام عمل هذا النظام السياسي المثالي. وهكذا فإنه يبدو بملامح الحكيم الطاوي، الذي، على صورة الداو، هو في آن مركز "فارغ" ومولد لتحولات كونية لا نهاية لها.

وهكذا يبدو، إذن، في السياق النزاعي لنهاية الممالك المتحاربة، أن اللاوزي والـ هانغ-لاو أعطيا الأولوية نفسها للداو، وإن اختلفا في مسألة تطبيقه في الميدان البشري. يرى الأول أن هناك طريقة لوضع حد لأطماع القوى الكبرى بإقامة مجموعات صغيرة مكتفية ذاتياً، ولا تنظَّم، لا على أساس مبدأ المنفعة، ولا على بنية تراتبية. الـ هانغ-لاو الذي نرى فيه الدعوة إلى أيديولوجيا الإمبراطورية المركزية، يرى في النظام الطبيعي تبريراً لقيام نظام سياسي اجتماعي شديد التراتبية والتنظيم: كما أن الجبال عالية والأودية منخفضة، اليانغ في الأعلى واليين في الأسفل، بعض الناس أعدوا ليَحكموا، وبعضهم الآخر ليُحكم. وبطريقة دلالية، تم أخيراً امتصاص مفاهيم القانون وملاءمة الأشكال للأسماء ضمن مفهوم "اللافعل"، الذي لم يعد يتجه إلى الذوبان في النظام الطبيعي، وإنما بات يعني أن يؤدي كل فرد الدور المنوط به. وبهذا المعنى ربما كان الـ **هيه نانزي** الكتاب الأكثر تمثيلاً لبداية عهد الهان:

ليس في "السماء" سوى فصل واحد، وخصوبة واحدة للأرض، وفاعلية واحدة للإنسان. وهكذا ليس هناك من مهن دون تنوع في التقنيات، ما من مسالك دون تنوع في الاتجاهات [...] لكل شيء دور يناسب طبيعته، ولكل شيء استخدامه الملائم[12].

وفيما كان اللاوزي يحرص على تقديم صورة (القديس) كحاكم مثالي، فإن الموروث الصادر عن "الإمبراطور" الأصفر كان مهتماً بطلب الخلود بشكل خاص. يبدو أن تيار هانغ – لاو يرجع بأصوله إلى بداية القرن الرابع ق.م. في بلاد الـ كي التي نعرف تعارضها مع ثقافة لي الطقوسية. يمكن ضمه إلى أكاديمية جي كزيا وإلى مجموعة الـ فانغ شي (Fang Shi) – من عرّافين، وأطباء، وسحرة، الذين بحثوا عن سر إطالة العمر، وكان كبار هذا العالم يقدرونهم غاية التقدير[13]. والواقع، إن هذا التقليد بلغ ذروته في عهد الإمبراطور وي ملك الهان (140 – 87 ق.م.) الذي لا يقل شغفاً بتقنيات الخلود عن سلفه المشهور "الإمبراطور الأول". صورة الحكيم، الذي هو في آن واحد قديس وحاكم مثالي، ومحور مركزي للعالم، هذه الصورة تجوب مجمل كتاب الـ **هيه نانزي**:

"السماء، كمظلة للعربة، تظلل كل شيء، "الأرض"، كصندوق للعربة، تحمل كل شيء، وفصولها الأربعة بمثابة خيول، فما من شيء إلا وهو في خدمتها [...] سريع دون أن يضطرب، ويمضي بعيداً دون أن يتعب: ممسكاً بيد جوهر الداو، يطوف في أرجاء أرضية لا نهاية لها. وبعيداً عن التدخل الفعّال في قضايا العالم، يعمل على دفعها في اتجاه حركتها الطبيعية. وبعيداً عن سبر أغوار الألف تحول للكائنات، يبذل جهده لإعادتها إلى نزعاتها الجوهرية[14].

الـ هيه نانزي

نجد في الـ **هيه نانزي**، وهو كتاب محاولات يشكل توليفة لكل التأملات القديمة في إطار تصور طاوي سيطبع مجمل الفكر الذي ظهر في عهد الهان، نجد فيه مفهوماً لبداية العالم، لا بوصفه خلقاً، وإنما كانتشار للواقع في أزمنة ثلاثة انطلاقاً من "النفس البدئي" يانكي (yuanqi). يبدأ ذلك بالتمييز بين الـ يين

والـ يانـغ، "والسماء" و"الأرض"، ثم يتخذ خصوصيات من خلال الفصول الأربعة، ليتنوع بعد ذلك إلى ما لا نهاية في العشرة آلاف كائن وفقاً لعملية "تكون – تحوّل" زاوهوا (Zao hua 造化).

بما أن "السماء" و"الأرض" لم تكونا قد وجدتا بعد، وكان كل شيء واسعاً وشاسعاً ومعتماً ولا شكل له، فقد سمي هذا "البداية الكبرى". بدأ الداو في الفراغات الهائلة. ولّدت هذه الكونَ الذي عنه نشأ الـ كي، فاتخذ لنفسه حدوداً. ما كان صافياً وخفيفاً ارتفع وانتشر مكوناً "السماء"، وما كان ثقيلاً ووازناً تجمع ويبس مكوناً الأرض. كانت عملية التكثف الفضائي لما هو صاف ودقيق سهلة، غير أن عملية التراص بين ما هو ثقيل ووازن كانت صعبة. لهذا اكتملت "السماء" أولاً، ثم تلتها "الأرض" في مرحلة لاحقة.

نجم عن الجواهر التي اجتمعت في "السماء" و"الأرض" الـ يين والـ يانغ، ومن الجواهر التي اجتمعت في الـ يين والـ يانغ ولدت الفصول الأربعة، وجواهر الفصول الأربعة أنجبت العشرة آلاف كائن. نَفَس الـ يانغ الحار المتراكم ولّد النار، وجوهر نفس النار أعطى الشمس. نَفَس الـ يين البارد المتراكم أعطى الماء، وجوهر نَفَس الماء أنشأ القمر(15)...

من الأنفاس التي نفثتها السماء من تلك الأنفاس الهائجة نشأت الريح، ومن الأنفاس المحبوسة في الأرض، الأنفاس المتناغمة نشأ المطر. [...] الحيوانات ذوات الوبر والريش، هي الأنواع التي تمشي وتطير: إنها ترجع إلى الـ يانغ. الحيوانات ذوات الذبل والحراشف التي تأوي وتختبئ: ترجع إلى الـ يين... الكائنات التي تنتمي إلى النوع نفسه تتفق في ما بينها، يتجاوب الجذر مع الأغصان(16).

نجد هنا صورة مرسومة لأصل الكون وتطوره وفقاً لسلسلة من التناقضات الثنائية انطلاقاً من وحدة "الداو" والـ "كي" البدئي والذي بحكم لا تمايزه يحمل في ذاته مبدأ تكون الكائنات وتحولها:

داو ← كي ← صاف/ معتكر ← سماء/ أرض ← يانغ/ يين ← حار/بارد ← نار/ ماء ← شمس/ قمر... إلخ. انطلاقاً من هنا تقوم "كوزمولوجيا مترابطة" مكتملة ويعني "التفسير والاستقراء" فيها تحديد الموقع داخل الترسيمة – النموذج(17). في شبكة على هذه الدرجة من الترابط، لا مجال

للمباعدة أو النقد: كل شيء مقدر، ومقدَّم مسبقاً. ما هو بحاجة للتفسير هو كثافة الترابط في الشبكة، ذلك أن اختبار مدى ملاءمتها للواقع لم يحدث في أي وقت.

ما إن تأخذ الشبكة موضعها، وتتدرج الأشياء ضمن "فئات" ليه (lei 類)، يمكن الإفاضة عن طريق المقايسه – "بنقل التفكير من فئة إلى أخرى" توي ليه (tui lei 推類) أي بالاستدلال إلى ظاهرة لا تزال غير معروفة بمقارنتها مع ظاهرة قريبة منها تنتمي للفئة نفسها. المقاربات أو المقايسات التي يمكن اجراؤها بين بعض الفئات هي في قلب "الرنين" غان يينغ (gan ying 感應) التي تعني حرفياً ("التحفيز والاستجابة للتحفيز)، والتي يمكن بواسطتها، بحسب الكوزمولوجيا الترابطية، تفسير جميع الظواهر الطبيعية. في الفصل 6 من هيه نانزي المخصص له، يبدو الرنين في البداية ظاهرة فيزيائية خالصة تتناول ارتعاش الـ كي كما لو أنه ناجم عن آلتين موسيقيتين[18].

الواقع أن الرنين بين فئات الكائنات غامض وعسير على الفهم. لا نستطيع بيانه بالمعرفة، ولا تفسيره بالنقاش، وهكذا عندما تهب ريح الغرب يتخمر الخمر ويفيض[19] [...].

عندما يحكم "القديس" يحمل الداو في قلبه دون أن يتكلم، ومع ذلك فإن تأثيره الخيّر يصل إلى العشرة آلاف كائن. عندما ينظر الأمير والوزير إلى بعضهما شزراً، تظهر قطع متناقضة من الهالات في السماء [في كل ناحية من نواحي الشمس]. وهذا دليل على أن الأنفاس الروحية تتناغم مع بعضها. وهكذا فإن ثلوج الجبل تأخذ شكل الأعشاب المجنونة؛ وغيومُ الساقية حراشفَ السمك، وغيوم الجفاف نفثات ملتفة من الدخان، وغيومُ السيل المياهَ المزبدة. تتم إثارة كل كائن بواسطة ما يشبهه شكلاً وفئة [...].

عندما يحرك عازف الكمان الوترَ غونغ (gong) [على آلة] فإن الوتر نفسه [على آلة أخرى] يرجّع الصدى، وعندما ينقر الوتر جياو (jiao) [على آلة] فإن الوتر نفسه [على آلة أخرى] يأخذ بالاهتزاز. هذه هي ظاهرة الانسجام المتبادل بين الإشارات المتشابهة. لنفترض

الآن أن المدوزِن يغيّر ضبط الذبذبة لأحد الأوتار بحيث لا توائم أياً من العلامات الخمس (من سلم الأنغام الخماسي الصيني)، وأنه، عندما يضرب الخمسة وعشرين وتراً [في كل آلة من الآلات] وتبدأ بالرنين: ألا نأخذ فكرة عما بقي غير متمايز كصوت ومع ذلك يقود/ يتحكم في جميع العلامات[20]؟

ضمن هذه النظرة التعالقية، فإن "الإنسان"، بصفته عاملاً كونياً، على علاقة حد بحد مع السماء والأرض:

"للسماء" فصولها الأربعة، وعَواملها الخمسة، وأقسامها التسعة، وأيامها الثلاثماية والستة والستون وبالطريقة نفسها، "للإنسان" أطرافه الأربعة، وأحشاؤه الخمسة، وفتحاته التسع، ومفاصله الثلاثماية والستة والستون. "السماء" تعرف الريح والمطر، البرد والحر، وبنفس الطريقة، يأخذ الإنسان ويعطي، يعرف الرضا والغضب. وهكذا فإن مرارته غيوم، ورئتاه النفَس، وطحاله الريح، وكليتاه المطر، وكبده الرعد. "مع السماء والأرض يشكل الإنسان" قوة ثالثة سيدها العقل[21].

كوزمولوجيا تعالقية وتفكير علمي

بعد مرحلة غنية ومعقدة على صعيد الأفكار، جاء دور الأطر الفكرية القادمة من بيئات تُعدُّ أصلاً خارج نطاق المدارس الفلسفية – فلكيون، وعرافون، وأطباء، وسحرة، وأساتذة موسيقى... إلخ – لتفرض نفسها على الساحة كنماذج فكرية. وبوساطة هذه الطريق الملتوية، جرى ردم الهوة التي سبق أن حفرت بين الطبيعي والإنساني. لأن الأخلاقية أعيدت وبشكل نهائي إلى موقعها في النظام الكوني. الفكرة التعالقية "الأنثروبو – كوزمولوجية" مجدت، إذن، الوحدة المستعادة بين "السماء" و"الإنسان" التي ميزت فكر الهان ومنحته قوة النظرة الإجمالية.

غير أن هذه الوحدة أعيد بناؤها قبل أن يجد الإنسان متسعاً من الوقت ليرى في نفسه "استثناء في عالم محايد أخلاقياً على طريقة كزان زي وهان فيه، أو يتوسع في تحرياته المنطقية مقتفياً خطى الصوفيين والموزيين المتأخرين.

وبعبارات أخرى، فإن وحدة "السماء" و"الإنسان" تعززت قبل أن يتمكن الفكر الصيني – الذي ربما كان مستعجلاً على دعم التوحيد السياسي بملاءمة أيديولوجية – من اتخاذ مسيرة علمية خالصة. وإذا تجنبنا إصدار حكم قيمي، فإن النموذج التعالقي ينماز بأنه لا يدع مجالاً لأي شكل من أشكال المباعدة، بمعنى "اكتشاف كيف يمكن أن نكتشف" التي ما من أحد إلا واعتبرها من صميم الثورة العلمية التي حدثت في أوروبا حوالي سنة 1600. في الشبكات التعالقية ما من مكان أُفسِح لبعد "ميتا" (méta) (الما بعد): أي أن الوعي والذكاء البشريين مغموران تماماً بحيث لا يستطيعان جعل العالم المحيط مادة للمعرفة. وهذا لا يتناقض مع كون العقل الصيني، كما أثبتت ذلك بإسهاب الأعمال التي أشرف عليها جوزف نيدهام (Joseph Needham)، من النمط السببي في ما يتعلق بالابتكار العملي والتكنولوجي[22].

وبالفعل فإن مسألة معرفة ما إذا كان الفكر الكوزمولوجي يمكنه الحلول محل الفكر العلمي، أو ما إذا كان يشكل عائقاً في وجهه، هي مسألة خاطئة، ذلك أنه يحتل منزلة رمزية أكثر منها معرفية، ولا يتوخى المعرفة بقدر ما يحرص على إبقاء العالم البشري في حال من التوازن المستمر على أفضل وضع ممكن، وضع المجرى الطبيعي للأشياء. يفاجئنا التباعد الذي يزداد وضوحاً، رغم أنه لم يُقَرّ ويعترف به إلا في مرحلة متأخرة، والقائم بين المفاهيم الكوزمولوجية التقليدية ومفاهيم علم الفلك الذي انتشر انطلاقاً من عهد الهان. الأمر الغريب، هو أن الملاحظة التجريبية لشذوذ حركة عديد الكواكب لم تدفع الفلكيين إلى رفض الفكر الداعم للتأملات الاعدادية، وإن بان عدم قدرتها على استباق الظواهر السماوية منذ عهد الهان: نظرة إلى العالم تحبّذ الانتظام، والتوازن، والانسجام في الكون[23].

أجل، هناك جانب مطمْئِن في هذا النموذج من العلاقة بالعالم، حيث تشكل الوقائع والقيم واحداً. وخلافاً للفكر العلمي ما بعد ديكارت الذي خلّص الكون من كل مفهوم للقيم التي باتت مذ ذاك وقفاً على ذاتية الإنسان، فإن الفكر الصيني حفظ للجوهر أصلاً كونياً. في الكوزمولوجيا التعالقية، يقرأ الإنسان في الكون، ليس المبادئ التنظيمية وحدها، وإنما أيضاً خطوط السلوك الواجب اتباعها. التقويم الطقوسي "للتعاليم الشهرية" في كتاب **بحث في الطقوس** أو التقويم الطبي في كتاب **القانون الداخلي للإمبراطور الأصفر** ليسا وصفيين وحسب، وإنما يقدمان ارشادات[24]. ليس هناك فجوات بين الواقع والمرتجى، تعطى الأولوية إلى التفاعل الطبيعي بين الإنسان ومحيطه.

يبذل الفكر الكوزمولوجي جهده كله لتصوير "الدولة" على أنها طبيعية، وأن السياسة عضوية. النظرة التي لدى الهان عن التوازن الداخلي للكون، اقترنت بتصور شبه طبي للجسم السياسي (لنذكّر بأن الكلمة زهي 治 تعني في آن "اعتنى" و"نظم"). وهكذا فإن علم الفلك هو في السياسة كالطب والفراسة بالنسبة للجسم البشري: وكما أن الإخلال بالنظام الكوني يولد الاضطراب والفوضى، فإن إهمال النظام المتعلق بالإنسان يولّد المرض وعدم الانتظام. ومن دون شك، فإن هذا المظهر المطمئن لتناغمٍ محقق بين النشاط البشري والعالم المحيط، هو الذي يفسر، وإلى حد كبير، خلود الترسيمات الكوزمولوجية. وعرفت هذه الترسيمات أوسع وأكمل انتشار لها في عهد الهان، ولكن عندما زالت هذه السلالة في بداية القرن الثالث ب.م. استمرت نظرتها الخاصة إلى العام التي امتازت بها واستمرت طويلاً، على الرغم من ظهور فكر أكثر صرامة، لم يتمكن من تأكيد حضوره الفعلي إلا في القرن السابع عشر.

تقديس الوحدة

بعد مرحلة أولية سيطرت فيها أيديولوجيا اللافعل الخاصة بتيار "هانغ-لاو"، تحققت مركزية عالم الهان فعلياً في عهد الإمبراطور وي (140 – 87 ق.م.). وهكذا غدا "الواحد الأسمى" تيه يي (Tai yi 太一) موضوع تقديس إمبراطوري[25]، والذي ظهر طابعه السياسي في **التوحيد الكبير** (دايي تونغ dayi tong 大一統) الذي طالما تمت الإشادة به في النصف الأول من حكم السلالة. تعني الكلمة "تونغ" تأثيلياً الطرف الخارجي لخيط شرنقة الحرير، من هنا فكرة التتابع المستمر والسلطة العاملة على التوحيد. إن تأسيس سلالة على يد رجل عادي من عامة الناس أدى إلى قلب المفاهيم التقليدية للشرعية، ومنذ ذلك الحين، دار الأمر على تبرير حكم أسرة هان بتدخل مباشر من السماء.

كان لدى الإمبراطور وي، الذي تميز حكمه بإحكام قبضته على السلطة المركزية، الفكرة الذكية للجمع بين مشيئة السماء وضمانة كونفوشيوس، مما أتاح له، وفي الحركة نفسها، الخلاص من زمرة الإمبراطورة الهرمة المغرفة بـ هانغ-لاو، والفوز بركيزة جديدة من ركائز المشروعية. تجلت عبقريته السياسية بمعرفته بأهمية الدور الذي يمكن أن يلعبه الأدباء الكونفوشيوسيون في إقامة أيديولوجيا جديدة تهدف إلى دعم النظام الإمبراطوري لسلالة هان. بادر هو شخصياً إلى دعوتهم لتقديم نصائحهم حول حسن سير العمل الحكومي على شاكلة مذكرات. ولقد لفت انتباهه على ما يبدو، ما كتبه دونغ زهونغ شي بشكل خاص:

في أيامنا هذه، يبشر كل معلم بالداو الخاص به، يتبادل الناس أحاديث متنوعة، تختلف أساليب المئة مدرسة وتتباين أفكارها. ولهذا السبب يصعب على الحكومات الحفاظ على الوحدة، ونتيجة لذلك لا تتوقف عملية تغيير القوانين والمؤسسات، ولم يعد المحكومون

يعرفون بماذا يحتمون. خادمكم، مهما بلغت درجة غبائه، يرى أنه يجب سد المنافذ وقطع المكافآت أمام كل من ليس ضمن "الفنون الستة" ونهج كونفوشيوس، كما يجب وضع حد نهائي للنظريات الفاسدة والمضللة. عند هذا وحده يمكن توحيد القوانين، وإيضاح المبادئ، ويعرف الشعب بما عليه أن يمتثل له[26].

فإن إرادة التوحيد ومراقبة عقول موظفي "الدولة"، إذن، سبقت مرسوم سنة 136 ق.م. الذي خص فيه الإمبراطور وي "الجهابذة المختصين" بالكلاسيكيات الخمس "بمناصب ملكية، مستثنياً سواها بالكامل، ثم تبعه مرسوم سنة 124 ق.م. الذي أنشأ الأكاديمية الملكية التي تولت إعداد دورات من أجل تغذية طبقات البيروقراطية بعد الخضوع للامتحان. هنا نجد بذور النظام المعروف الذي سيُعتمد للتوظيف عن طريق المباريات الرهفانية. في عهد الهان، أخذت المشروعية تقوم على المبدأ، لا على الولادة، وإنما على الجدارة، وغدا التيار الكونفوشيوسي ظاهرة جماهيرية: إرساء إجلال لكونفوشيوس، منح امتيازات لذريته، وبخاصة التشدد في طلب سمعة أخلاقية "في الحكمة والكفاءة" ومعرفة تامة "بالكلاسيكيات" للراغبين في تولي الوظائف الإدارية.

دونغ زهونغ شي (حوالي 115 – 195)

مثّل دونغ زهونغ شي دوراً حاسماً في عملية التصحيح الأيديولوجي التي أعقبت قيام مركزية الإمبراطورية، وذلك بتقديمه للنظام الجديد ركائز كوزمولوجية مستفادة من مرحلة الممالك المتحاربة[27]. يقوم مجمل فكره على فرضية ينظر فيها إلى العالم على أنه كل عضوي تحكمه "السماء" "سلف العشرة آلاف كائن"، وبهذه الصفة تكون المصدر المباشر والطبيعي للسلطة وللشرعية السلالية:

الأب هو سماء الابن. "السماء" هي سماء الأب. ما من شيء على الإطلاق يمكن أن يولد دون مساهمة "السماء". "السماء" هي سلف العشرة آلاف كائن. من دون "السماء" لا يمكن لأي منها أن يولد[28].

وعن "السماء" يصدر النظام الطبيعي، كما الأخلاقي والسياسي، لها يخضع كل شيء، بدءاً من الإمبراطور، "ابن السماء" والذي عليه أن يتصرف وفقاً لصورتها:

في الربيع تلد السماء، وبالحس الإنساني يحب حاكم الناس شعبه. في الصيف تعمل "السماء" على النماء، وعن طريق الفضيلة يغذي الحاكم شعبه. وبالجليد تقضي "السماء" على النباتات، وبالعقوبات يقتص الحاكم. من وجهة النظر هذه، فإن العلاقة الظاهرة بين "السماء" و"الإنسان" هي "الداو" الذي يربط الماضي بالحاضر(29).

وهكذا يمكن اختصار المقدمات المنطقية لنظرية دونغ زهونغ شي السياسية بالعبارة التالية: "امتثال الناس للحاكم، وامتثال الحاكم للسماء"(30). يظهر لنا أصل الكلمة بالحرف الصيني - على غرابته - وانغ: 王 ("ملك") - ثلاث شحطات أفقية تجمع بينها شحطة عمودية - أن الحاكم هو المحور المركزي في عملية تقاطع السماء والأرض والإنسان:

"السماء" و"الأرض"، هما جذرا العشرة آلاف كائن، ولدتهم "السماء" وغذتهم "الأرض"، وأتمهما "الإنسان". ولدتهم "السماء" كما الأب، وقدمت لهم "الأرض" المأكل والملبس، وأكملهما "الإنسان" بالطقوس والموسيقى. يرتبط الثلاثة كما الأذرع والسيقان، إنهم جسد واحد: ما من أحد يمكنه الفكاك منه.(31).

يقاس مدى أهمية مثل هذا التصور في كونفوشيوسية الهان بدرجة الجدة التي جاء بها بالنسبة لما قدمه جيا يي (Jia Yi) (200 - 168 ق.م.). لقد حاول هذا الأخير، في كتابه **الكتاب الجديد** كزين شي (Xin Shu)، أن يضع شكلاً من أشكال الرقابة على الأوتوقراطية الكليانية التي أرساها كين واستمرت على بدايات حكم سلالة هان، وذلك بجعله الإمبراطور مسؤولاً أمام الشعب، بحسب التقليد المستمد من مينسيوس. وفي ما يرى دونغ زهونغ شي، الذي وجه الرؤية السياسية الكونفوشيوسية نحو طريق جديد، يرى أن الإمبراطور مسؤول

أمام السماء. ونتيجة لكونه ممثلاً "للسماء"، لا يمكنه أن يحكم بطريقة عشوائية خالصة، وإنما عليه الامتثال لنمط إلزامي لاسيما وأنه سماوي: الداو.

تكمن عبقرية دونغ زهونغ شي وأيديولوجيي الهان بشكل عام في أنهم نقلوا النظام الاجتماعي السياسي المنظم إلى التنظيم الطبيعي للكون. ومذّاك لم تعد أسس السلطة ذات طبيعة شكلية أو قانونية وإنما كونية. وهكذا وجدت منظومة تبعية العلاقات الخمس البشرية الأساسية (أب – إبن، حاكم – وزير، زوج – زوجة، أخ أكبر – أخ أصغر، صديق – صديق) وجدت أساس طبيعتها في المنظومة الدائرية "المراحل الخمس" التي تجسد رهانها السياسي في المناظرات التي تناولت المرحلة التي يجب على السلالة اعتمادها[32]. يمثل فكر دونغ زهونغ شي، وبشكل جيد، النظرة الخاصة التفاؤلية المسيطرة عند الهان السابقين، والمتعلقة بنظام عضوي وشامل، يتقدم فيه نمط انسجام الأفراد داخل الأسرة الواحدة. وليس من قبيل صدفة أن يَعتبر مسألة الرهان المركزي في عهد الهان معرفةَ ماإذا كان ينبغي تقديم الولاء للحاكم (زهونغ 忠) على الحب البنوي (كزياو 孝). من منظور دونغ زهونغ شي الكوزمولوجي، كلاهما لا يقل طبيعية عن خضوع "الأرض" "للسماء" أو الـ "يين" لـ "يانغ"[33].

عندما أقام علاقة تفاعل بين "السماء" و"الإنسان" قدم دونغ زهونغ شي للنظام التراتبي أفضل ضمانة للثبات والتوازن، إنه النظام الطبيعي، وفي الوقت نفسه دشن شكلاً من النقد السياسي بضمانة "السماء". ومن خلال تحذيرات وجهت للإمبراطور، وكانت متسترة نوعاً ما بتأويل تنبؤات، صار بيد المثقفين سلاح سياسي رهيب، ساهم عملياً في الحد من تعسف السلطة الإمبراطورية. مفهوم "الرنين" تم تثميره سياسياً، وبشكل خاص في النظرية "للكوارث والمعجزات" التي قدمت كما لو أنها إنذارات وعقوبات سماوية "تتجاوب" (يينغ 應) مع شطط العالم البشري.

تبدو كونفوشيوسية الهان السابقين مختلفة جداً عن تعاليم كونفوشيوس الأصلية: في طلبها لوحدة جديدة، سياسية وثقافية، سارت على نهج كزان زي نحو قطب السلطة والقواعد المؤسساتية (أي "البعد الخارجي للملكية" ويه وانغ waiwang) 外王 على حساب الاستبطان والقيمة الشخصية البعد الداخلي للقداسة نيه شنغ (neisheng 内聖) العزيزين على قلب مينسيوس[34].

معركة الكلاسيكيات

بعد أن حظر كين المثقفين الكونفوشيسيين، وبعد أن أصدر قراراً سنة 213 ق.م.[35] يقضي بإحراق نتاجهم، رأوا مع بداية عهد الهان أنفسهم حراساً لتراث متشظ وفاقد لقسم منه، وأن عليهم أن يعيدوا إليه الانسجام والوحدة. وبعد أن صارت صورة كونفوشيوس في صميم الإجراء الذي أضفى الشرعية على حكم السلالة، انصب عمل الشراح في عهد الهان على توثيق الصلة قدر الإمكان بينها وبين مشروعية النصوص المتوفرة في روايات تتغير بحسب المدارس والتقاليد المتبعة في التعليقات.

وانطلاقاً من كونه صاحب أيديولوجيا "التوحيد الكبير"، سعى دونغ زهونغ شي إلى إيجاد إثباتات خلال قراءته للكلاسيكيات بدءاً من **حوليات الربيعات والخريفات** (شينكي) لجعلها مادة تعليمية للقب "دكتور" على طريقة غونغ يانغ (Gong yang). وعلى خطى مينسيوس، الذي كان أول من نسب إلى كونفوشيوس كتابة هذه الوقائع التاريخية الخالصة[36]، اكتشف تعليق غونغ يانغ في تركيب النص بالذات "معاني لطيفة تحمل رسالة كبرى" ويه يان دايي (weiyan dayi 微言大義) نثر خلالها "المعلم" "المدائح والمثالب" على أحداث مضت باعتبارها دروساً للحاضر.

وهكذا باستطاعتنا أن نرى في **الربيعات والخريفات** شبكةِ من المراجع، أو كتاباً للسوابق، يستخدم في الميادين كافة، بما في ذلك البت في قضايا ذات صلة بالعدالة، كما فعل دونغ زهونغ شي ولأول مرة على ما يبدو(37). نرى هنا عملية توليف بين القوة القهرية للقانون كما يراها المشرعون، والإلزام الأخلاقي الذي بشرت به الطقوس الكونفوشيوسية، المعادل الوحيد للطابع الشامل للأولى هو السلطة الذاتية للثانية. سلطة القانون التي لا تعاني من أي استثناء، وجدت نفسها هكذا ملطفة بفرادة الطقوس، التي تقدم علاجات مختلفة بحسب الوضع الشخصي، وطبيعة العلاقات والظروف الاجتماعية... إلخ. وككونفوشيوسي جيد، يبدو أن دونغ زهونغ شي فضل التأويل الطقوسي على الموضوعية الخالصة للقانون، مبرراً على سبيل المثال سلوك أب إمتنع عن تقديم شكوى ضد ابنه، أو زوجة أقدمت على قتل زوجها لإخلاله بواجباته الأبوية. هذا التوليف التركيبية ما بين الأخلاقية الكونفوشيوسية والمؤسسات التي قال بها المشرعون، بين الطقوس والقانون، وبشكل أعم بين القانون الثابت (جينغ (經) كلمة تعني أيضاً "الكلاسيكيات") "والتكيف مع الأوضاع" (كان (權)، صورة ذراع الميزان العزيزة على قلب المشرعين) تفصح عما اصطلح على تسميته بـ"كونفوشيوسية المشرعين" في ظل الهان السابقين(38).

وفقاً لتأويل مدرسة غونغ يانغ، تحتوي **الربيعات والخريفات** على تعاليم كونفوشيوس الباطنية، إذ لا يبدو مجرد حكيم كبير بقدر ما يبدو نبياً رائياً يستبطن "مِلكاً من دون تاج" مهمته السماوية أن يتنبأ بمن هو جدير بخلافة سلالة زهو المشرفة على الزوال، والتي ليست سوى سلالة هان:

> كونفوشيوس كان يرى المستقبل، ويستبصر المستقبل أمامه دون حدود. كان يعرف أن الهان سوف يأتون بعد مرحلة من الاضطرابات الكبرى. نألف قواعد للقضاء على الفوضى، بحيث يمكن نقلها إلى الأجيال اللاحقة(39).

يقودنا هذا بالطبع إلى كتابات مثيرة للفضول نُعتت بأنها محرّفة شين ويه (chen wei 讖緯)، المعنى الحرفي "نصوص التنبؤات والمتون" التي ازدهرت في ظل عهود لا تتحلى بالشرعية الكافية ما بين نهاية عهد الهان السابقين وبداية عهد الهان اللاحقين، مروراً بحكم وانغ مانغ[40]. يتألف هذا الأدب الشديد التنافر بشكل أساسي من نصوص ذات طبيعة تنبؤية أو قائمة على الكهانة، تضاف إليها "نصوص محرفة" بالمعنى الدقيق للكلمة. الـ ويه 緯 التي تعني في الواقع خيوط النسيج، تأتي لتندمج مع خيوط السلسلة جينغ (Jing 經) التي هي "الكلاسيكيات" وتستجيب من دون شك إلى حاجة ربط النصوص المكرسة بخيط باطني. الأمر يتعلق، من دون شك، بالتقاليد القديمة المرتبطة بوسط المختصين بتقنيات العلوم الخفية فانغ شي (fangshi)، التي تتخللها كتابات أو رسومات بيانية سحرية "اكتشفت" في عهد الهان لأسباب سياسية واضحة. باختصار هي أشبه بجراب يحوي كل شيء، حيث باستطاعة الجميع – أي المثقفون الكونفوشيسيون بوصفهم حملة المعارف من كل نوع – الفوز بما يريدون: كشوفات، تنبوءات، مصورات سياسية مرمزة، فضلاً عن تأثيلات لغوية، وحكم ومعطيات شبه علمية في الجامة ورمزية الأعداد، وضرب بالرمل، وعلم الفراسة... إلخ[41].

وعن طريق إقناع حكام سلالة هان بوجوب الإفادة من خبرتهم بالتقليد الماضي لإدارة شؤون الحاضر، استطاع المثقفون الوصول إلى دوائر السلطة. من هنا أهمية المناظرات التي كانت تدور دائماً في البلاط، بمبادرة من الإمبراطور وبحضوره، وتتناول مسائل اقتصادية من مثل سيطرة "الدولة" على الملح والحديد (81 ق.م.)[42]، كما تتناول أيضاً مسائل أكثر أكاديمية، كإدخال بعض المواجيز الرسمية في بعض العادات الشرحية للكلاسيكيات[43].

يظهر حضور الإمبراطور هذه اللقاءات بشكل واضح أن هذه المناظرات التي تبدو معرفية من حيث الظاهر تحمل رهاناً سياسياً من الدرجة الأولى. هذه هي الحال في المواجهة التي جرت بين أنصار "الكلاسيكيات" وفقاً لـ"الروايات القديمة" غي وين (gu wen 古文) وأنصار "الروايات الحديثة" لها جين وين (jin wen 今文) التي شغلت منابر الأكاديمية الإمبراطورية. في عهد الهان، كانت الكلاسيكيات المسماة "حديثة" تشكل النصوص الرسمية المكتوبة بخط كهنوتي شائع في بداية حكم الهان بعد توحيد طريقة الكتابة في ظل كين. ومع ذلك، ففي أواسط القرن الثاني ق.م.، أخذت تظهر روايات للكلاسيكيات مكتوبة بأساليب "قديمة" أي بأشكال كتابية متنوعة كانت شائعة قبل كين. وبحكم كونها مكتوبة بخط أكثر قدماً، ومع الزعم القائل بأنها وجدت على جدران منزل كونفوشيوس في **لي**، فإن هذه النصوص تتمتع بصدقية تفوق تلك التي تتمتع بها المخطوطات التي ترجع إلى عهد سلالة كين والتي تحظى باعتراف رسمي. من هنا ظهر جدال عنيف سوف يفضي في ظل الهان إلى إقامة مدونات كونفوشيوسية شرعية، سوف تتجاوز رهاناتها المجال الفيلولوجي البحت لترتدي طابعاً أيديولوجياً[44].

اشتعلت الحرب الكلامية في الوقت الذي أراد فيه ليو كزين (Liu Xin) (32 ق.م. – 23 ب.م.) أمين مكتبة الأرشيف الإمبراطوري إضفاء الصفة الرسمية على نصوص زعم أنه قد اكتشفها: **تفسير الـ زو** زيو زهان (Zuo zhuan) الذي عزاه لي كزين إلى **الربيعات والخريفات**، فضلاً عن نص "قديم" لـ **كتاب الوثائق**. وبعد أن اكتسبت منابر شرعية لها في أواخر نهاية عهد الهان السابقين وفترة حكم وانغ مانغ (9 – 23 ب.م.) الانتقالية، استمر تزايد تأثير هذه النصوص طوال مرحلة الهان اللاحقين، رغم الرغبة المعلنة من قبل الإمبراطور غوان غوي (حكم 25 – 57 ب.م.) بإعادة كتابة نتاج الهان كما

الكلاسيكيات كتابة حديثة. غرقت هذه الأخيرة في بحر النسيان إثر سقوط هذه السلالة، ولم تعد إلى الطفو على السطح إلا في ظل عهد سلالة كينغ (Qing) حوالي نهاية القرن الثامن عشر[45].

تُظهر هذه التقلبات إلى أي حد كان ما اعتبرناه مسائل فكرية خالصة، يمثل في حكم الهان رهاناً منفتحاً على السياسة. بالنسبة "لجهابذة" الأكاديمية الإمبراطورية، كان الأمر يتعلق بحماية موقعهم المميز كممثلين لصوابية الرأي، وبالنسبة للأباطرة بتعزيز منزلة النصوص التي يستجيب محتواها لهاجس إضفاء الشرعية على حكمهم (يعتبر وانغ مانغ في هذا المجال حالة نموذجية). وهكذا شكلت هذه النصوص مادة سجال في البلاط، وخصوصاً لشروحات سميت "بالفصول والمقاطع"، وهي تمارين تفسيرية من نوع جديد تتضمن استطرادات طويلة مليئة بالهذر، تدور حول الموجبات الأخلاقية والسياسية لكلمة أو جملة معينة، مما كان يفسح في المجال أمام مزايدة حقيقية في عملية المغالاة في التدقيق والجدل الفارغ أو المماحكة التي تعرضوا لها من قبل مناوئيهم[46].

وهكذا انتهى النزاع الذي قام بين أنصار الكلاسيكيات المكتوبة وفقاً للطريقة "الحديثة" وتلك المكتوبة وفقاً للطريقة "القديمة" ليغطي التعارض بين نموذجين من المثقفين: في مواجهة شراح المدارس الرسمية المنصرفين إلى عملية تأويل كل ما يطيب للمقام الملكي سماعه مهما قل شأنه، في مواجهة هؤلاء كان هناك مثقفون أقل اهتماماً بموقعهم الوظيفي، وأكثر اهتماماً بروح النصوص. وهكذا فقد ظهر في موروث الكلاسيكيات "القديمة" باحثون ومنقبون ركزوا اهتمامهم على علم التأثيل والفيلولوجيا، وكانوا في أصل ظهور معظم المعاجم الكثيرة والمؤلفات اللغوية التي عرفت في ظل الهان مثل الـ **فانغ يان (معجم عبارات اللهجات)** لمؤلفه يانغ كزيونغ (Yang Xiong)، أو **شو وين جي زي**

(*shuo wen jiezi*) (المعجم التأثيلي) لمؤلفه كزي شن (Xu Shen) الذي اكتمل سنة 100 ب.م.[47].

يانغ كزيونغ (53 ق.م. – 18 ب.م.)

في الوقت الذي كان فيه الرهان الأيديولوجي والسياسي هو المسيطر على العقول في ما يتعلق بالكلاسيكيات، كان هناك عدد من الأدباء العتاة المنصرفون بكليتهم إلى الأدب، ولهذا كانوا مهمشين، لم يكتفوا بالشرح، بل حاولوا التجديد. يانغ كزيونغ واحد من هؤلاء. يرجع بأصله إلى شنغ دي (Chengdu) (في مملكة شي القديمة، ومقاطعة سيشان (Sichuan) الحالية. بدأ حياته بالاقتداء بمشاهير مواطنيه الذين سبقوه، مثل الشاعرين كي يان (حوالي 340، 278 ق.م.) وسيما كزيان غري (179 – 118 ق.م.) وذلك بنظمه عديد القصائد من نوع **في** الذي كان مزدهراً في عهد الهان[48]. ولكن ما إن بلغ مرحلة النضج حتى انصرف إلى دراسة النصوص التي تولى مسؤولياتها في "الأرشيف" الإمبراطوري، ومع ذلك لم يستسلم لا للتفسير الرسمي "فصول ومقاطع" ولا للأحابيل السياسية، إلى حد أنه سمي "ناسك البلاط".

يرى يانغ كزيونغ أنه ما من مصادر ملهمة أكبر من **محاورات** كونفوشيوس **وكتاب التحولات**. وهكذا كتب "محاكاة" لها، وعلى التوالي الـ **فايان (أقوال نموذجية)** حيث عرض بأسلوب حواري حكمة مثالية للإنسان[49] والـ **تيه كزان جينغ (كتاب السر الأسمى)** الذي حاول فك رموز العمليات المتعلقة بـ السماء – الأرض. مؤلف ضخم يدعي محاكاة الـ يي جينغ (Yi jing) بعد منهجته، ولم يتردد بإعطائه عنواناً "كلاسيكياً"؛ وقد لقي هذا الكتاب نجاحاً كبيراً لدى معاصريه رغم إيثار المؤلف لغةً أرادها صعبة الفهم[50]. وأميناً لنموذجه، قام بجمع قسم قانوني أتبعه بالتعليقات، واستخدم طريقة كهانية منبثقة من احتساب

جذوع الأخيليا. وإلى ثنائية الشحطات يانغ (خط متصل) ويين (خطان متصلان) أضاف شحطة ثالثة من ثلاثة خطوط. هذه الأنماط الثلاثة من الشحطات تمتزج، لا في أوضاع ستة كما هو الحال في **كتاب التحولات**، وإنما في أربعة ليس إلاّ. وبدل أن يحدث التشعب على النمط الثنائي انطلاقاً من التعاقب يين/ يانغ، فإن التشعب في الـ تيه كزان جينغ يجري على نمط ثلاثي مع أرومة ثلاثية الفروع: "السماء – الأرض – الإنسان" مما يعطي 81 تنظيماً ممكناً. يفترض أن تقدم مجموعة النصوص تصوراً رمزياً للعالم ولتحولاته أكثر تنظيماً مما هو عليه في الـ يي جينغ، ذلك أن خطة يانغ كزيونغ تقوم على وضع صوره الرباعية التبيان في حالة تطابق مع أقسام السنة. كل ما في الأمر هو نقل الترسيمات الكوزمولوجية إلى علم التقويم، بل وحتى إلى المعارف الفلكية الشائعة في عهد الهان[51].

تشتمل كوزمولوجيا يانغ كزيونغ، كما ينبغي ذلك، على الفصول الأربعة (التي هي في الزمان، كما المشارق الأربعة في المكان) وكذلك على المراحل الخمسة، وعلى غرار الكثير من الشراح في عصر الهان، ونُظر إلى الأعداد كمبدأ تزامني ينظم المطابقات بين الكوني والإنساني. هذا العرض الترسيمي للعمليات الطبيعية، خلافاً للرؤية الغائية التي قال بها دونغ زهونغ شي، لا تتضمن أي حكم قيمي، فالـ يين والـ يانغ على سبيل المثال، ليسا في علاقة الرئيس والمرؤوس، وإنما في عملية تتابع متكافئ. وبدلاً من مفهوم "التحول" يي (易 yi) حاول يانغ كزيونغ إحلال مفهوم كزان (**Xuan**) وهي لفظة مأخوذة من الفصل الأول في اللاوزي، وغالباً ترجمت بلفظة "سر" الذي كان يعني في الأصل زرقة السماء التي تبلغ حداً من العمق بحيث تغدو سوداء. هذا المفهوم مرتبط بشكل مميز "بالسماء" إلى حد أن تيه كزان (Tai Xuan 太玄) ليست سوى اسم آخر إن لم يكن شكلاً آخر من تيه يي (Tai yi 太一) "الواحد

الأسمى" الذي صار موضع تقديس إمبراطوري في عهد الهان. وهكذا فإن المفهوم كزان يستحضر البعد الخفي والغامض، ومع ذلك الشامل، الذي يضفيه الـ لاوزي على الداو:

كزان هو الذي يحرك بشكل غامض العشرة آلاف نوع من الكائنات دون أن يُرى شكله.

"السماء"، في ما لا يرى منها، هي كزان. "الأرض"، في ما تفتقره من أشكال هي كزان[52].

وبعبارات أخرى، كزان ليس سوى تسمية للنَفَس الأول والبدئي يان كي (yuanqi) الذي بتشعبه (أولاً إلى الثنائية يين/ يانغ، ثم إلى "المراحل الخمس"... إلخ.) أوجد بذاته العشرة آلاف كائن. وبهذا فإن يانغ كزيونغ الذي يتعارض مفهومه مع كوزمولوجيا دونغ زهونغ شي الغائية كما مع "دراسة السر"، (كزان كزي) التي سيرى فيها وانغ بي (Wang Bi) بعيد عهد الهان مادة لذيذة، ورث طبيعة الأكاديمية جي كزيا، التي أفاد منها بعده عقلانيون مثل هان تان (Huan Tan) (حوالي 43 ق.م. – 28 ب.م.) والرياضي الفلكي زهانغ هنغ (Zhang Heng) (78–139 ب.م) وبخاصة وانغ شونغ (Wang Chong)[53].

وانغ شونغ (حوالي 27 – 100)

إذا كان يانغ كزنغ "ناسك البلاط"، فإن وانغ شونغ كان ناسكاً وحسب، هامشياً على الأقل، وربما كان هذا بحكم الأوضاع أكثر مما هو خيار. بعد بدايات واعدة في الأكاديمية الإمبراطورية، يبدو أن مزاجه الناقد والمتشكك سرعان ما ولد له المتاعب مع رؤسائه، وقاده إلى الاكتفاء بوظيفة ثانوية في الأرياف جعلته يشعر بالمرارة[54]. يمتاز كتابه الأهم **لين هنغ** (*Lunheng*) وهو عنوان يترجم عادة بـ **محاولات نقدية** ولكنها تعني حرفياً **نظريات في الميزان**، ويمتاز عن مجمل أدب الهان بخطته وخطابه الشخصي جداً، مع ما يقتضي ذلك من وضوح فكري ورغبة في النقد:

يتعهد الـ "لين هنغ" بوضع النظريات في الميزان، وإقامة التوازن بين الحقيقي والمزيف، دون اللجوء إلى العبارات الجميلة والكلام المنمق الهادف إلى دعم رؤية خارقة. يتخذ من الأخطاء البشرية نقطة لانطلاقه، وينقضّ بقوة على عادات هذا الزمان التي تشغَف طبيعتُها نفسها بالحكايا العجيبة وتذوق الأدب التافه[55].

في نظر الحداثة، أدى إعلان المبادئ هذا إلى جعل وانغ شونغ زعيم العقلانية في مرحلة من الظلامية والإيمان بالخرافات. وإذا نظرنا إليه عن قرب، نلاحظ أن الفكر النقدي سلفاً يبقى عاملاً داخل الترسيمة الكوزمولوجية التي سبق إعدادها: على غرار دونغ زهونغ شي، الذي لا يفوت فرصة للنيل من أطاريحه، فهو يؤمن بالتنجيم وعلم الفراسة، وبإشارات تنبئ بوقوع أحداث مهمة، ويقبل من دون مناقشة عديد خرافات وتطيرات عصره. وإذا كان وانغ شونغ ربما هو الوحيد من بين مفكري الهان، الذي وضع مفهوم الرنين المنتشر في عصره على محك الحس المشترك، فإن نقده بقي محصوراً في موضوعه، دون أن يتوصل أبداً إلى الخروج منه واتخاذ مسافة كافية تمكنه من إرساء نظرية معرفية (إبستيمولوجيا). في بقائه على المستوى التجريبي وحده، تنحصر برهنته على ما هو قابل للتحقق بحكم قربه، وذلك للسبب البسيط القائل "إذا كنا تحت السقف نتنبّه لتسريبه الماء"[56]. وبالتالي فإن ظاهرة الرنين لا يمكن أن تتحقق إلا بين كائنات أو أشياء على مقربة كافية من بعضها البعض بحيث يمكنها التفاعل في ما بينها. وعلى خطى كزان زي، الذي يرى أن "السماء" لا تبالي بالتقلبات البشرية، يجهد وانغ شونغ في إثبات أنه ما من رنين بين "السماء" والعالم الإنساني، مبرزاً التفاوت المادي والمسافة الفضائية التي تفصل بينهما:

"السماء" جسم، وهي بهذا لا تختلف عن "الأرض". لكل الأجسام آذان في رأسها: ما من جسم له آذان منفصلة عنه. تبعد "السماء" عدة مئات من الفراسخ عن البشر. وعلى آذان جسم السماء سماع الكلمات القادمة من هذه المسافة، وهذا مستحيل.. عندما يكون إنسان ما في قمة برج يعجز عن رؤية أجسام النمل على الأرض، ومن باب أولى لا يستطيع سماع ما

يحدثه من ضجة، ذلك لأن النمل أصغر بكثير من الإنسان، ولأن ما يحدثه من أصوات لا يمكن أن يجتاز تلك المسافة كلها. "السماء" أعلى بكثير من قمة برج، والإنسان أصغر بكثير مقارنة مع "السماء"، مما هي حال النمل بالنسبة له. إذن، من الخطأ الجزم بأن "السماء" تردّ بعلامات مفيدة أو ضارة على كلام جيد أو سيء يصدر عن الإنسان(57).

يبدو واضحاً بما يكفي، أن وانغ شونغ لا ينتقد مفهوم الرنين بحدّ ذاته كظاهرة فيزيائية، وأن كل ما يقوم به هو تجريده من القصدية ومن البعد الغائي الذي تم استثماره منذ دونغ زهونغ شي. إنه لا يرى فيه من جهته سوى عملية طبيعية وعفوية، إنه الـ "هكذا بذاته" زيران (Ziran) الذي قال به الطاويون، فكان بهذا صورة رائدة لفكر السلالات الست. باسم هذه النزعة الطبيعية، التي ترى كل واقع كأنه طاقة (كي)، وترى أن وانغ شونغ رفض فكرة العدالة الثابتة، وبخاصة الاعتقاد بالخلود ووجود الأرواح. وهكذا انقاد نحو نظرة حتميّة مسكونة بهاجس القدر (مينغ): لا أحد يمكنه أن يضمن أن السلوك الحسن يؤدي إلى مصير جيد، لأن هناك دورات متنوعة من الـ كي تعمل على مستويات مختلفة (سلالية، مناطقية... إلخ) يمكن أن تتقاطع مع الـ "كي" الذي يحكم الوجود الفردي، على طريقة موجات متعارضة ينتهي بها الأمر إلى تحييد بعضها بعضاً:

العلاقات التي يقيمها إنسان ما مع رؤسائه، المتاعب التي يلاقيها في عمله، هذا كله من صنع القدر. هناك واحد وحسب يقرر الحياة أو الموت، طول العمر أو الموت المبكر، هناك واحد وحسب يقرر من الذي يتبوأ منصباً رفيعاً أو منصباً متواضعاً، ويقرر حال الغنى أو الفقر. بدءاً من الملوك والأمراء وصولاً إلى العوام، بدءاً من القديسين والحكماء، وصولاً إلى أسفل درجات الحمقى، من الكائنات كلها التي لها رأس وعينان ودم، ما من أحد يستطيع الفرار من القدر(58).

كان لرؤية وانغ شونغ الحتمية هذه تأثيرها على مفهومه للطبيعة البشرية:

تتوقف طبيعة الإنسان الوسط على تربيته: إذا ما كانت حسنة يصبح طيباً، وإذا ما كانت سيئة يصبح سيئاً. وحدهم الأشخاص الذين هم غاية في الطيبة، أو غاية في السوء، لا يتغيرون مهما كانت تربيتهم. ولهذا السبب قال كونفوشيوس: "وحدهم البشر الذين هم غاية في الذكاء، أو غاية في الحمق لا يتغيرون". بعض الطبائع تبلغ حداً من الطيبة، أو حداً من السوء، بحيث إن أفضل تربية لا يمكن أن تؤثر فيها[59].

وإذا كان الاستشهاد هنا بكونفوشيوس يبرز حجةً، فإنه "يتعرض للمساءلة" في مكان آخر[60]. في مرحلة جعل منه مفسرو "النصوص الحديثة" صورة مقدسة، شبه تأليهية، فإنه لم ير فيه سوى أستاذ فكر، حتى ولو تعرّض للمناقشة، لا بل المعارضة، وهذا ليس لكون ذلك ميزة مناصري "النصوص القديمة"، وإنما نتيجة عقل ناقد جريء بشكل خاص. من هنا الأمر الغريب حقاً أن هذا القاصم الكبير لظهر الخزعبلات الفكرية رأى مناسباً (أو بدافع الحيطة) أن يخصص فصلاً "لأمجاد الهان" أشاد فيه بـ **السلام الصيني** (*pax sinica*) الذي أقامته السلالة.

يشكل برابرة الشمال – الغربي اليوم جزءاً من الإمبراطورية، صار متوحشو الأمس يرتدون ثياب البلاط، وأولئك الذين كانوا يتجولون عراة الرؤوس يعتمرون القلانس، والحفاة انتعلوا الأحذية. الأراضي المحصبة غدت حقولاً خصبة، الأراضي الأكثر وعورة غدت سهولاً ممّهدة. الثائرون والمتمردون تحولوا إلى رعايا صالحين مسالمين. إذا لم يكن هذا عصر "السلام الكبير" تيه بينغ (taiping) فماذا يكون إذن[61]؟

يبدو أن عقل وانغ شونغ النقدي له، في الأقل، بعض العلاقة بوضعه، المختار أو المفروض، كأديب على هامش دائرةَ السلطة المركزية، وهذا موقع يشترك فيه مع غالبية كبار الأسماء المقترنة بموروث "النصوص القديمة" الذين استبعدوا عن البنية الأيديولوجية والمؤسساتية طوال قرني حكم الهان السابقين. ومع ذلك، ومقابل النظرة التفاؤلية المدهشة التي بعثت الحياة في هذا القسم الأول من السلالة، تبدو الثانية في حالة انكفاء.

الهان اللاحقون (25 – 220 ب.م.)

بعد القوسين العابرين اللذين فتحهما حكم وانغ مانغ (9 – 23)، والعودة إلى العرش على يد الإمبراطور غانغ وي (حكم من عام 25 إلى 57)، لم تقدّم سلالة هان الرؤية نفسها، فبعد أن استمدت قوتها من رؤية أحادية يكون الحاكم فيها محور العالم البشري والكوني، كان عليها منذ أن تواجه اتجاهات نابذة متعاظمة. وبعد فشل وانغ مانغ المدوي، وذلك بحجم الآمال التي علقها عليه الكونفوشيوسيون المثاليون، وبعد عودة الاتجاه التقليدي المحافظ الذي كان قائماً في عهد الفرع الأول من السلالة، انصرف أدباء الهان اللاحقون شيئاً فشيئاً عن الدور الذين كانوا يمثّلونه في مسيرة السلطة الإمبراطورية، فاضطروا إلى أن يدركوا أن لا أباطرة الهان ولا وانغ مانغ استطاعوا تحقيق "السلام الكبير"، أَمْرٌ أقدم شخص مثل وانغ شونغ إلى العمل من أجله رغم كل شيء[62].

فضلاً عن الخيبة المعنوية التي أصابت الأدباء، كان هناك شعور بالاشمئزاز إزاء التفسير كما يمارس في الأكاديمية الإمبراطورية. التف غالبية الجهابذة حول موروث "النصوص القديمة" فأسس بعضهم مثل ما رونغ (Ma Rong) (79 – 166) وتلميذه المشهور، الشارح الكبير زهنغ كزان (Zheng Xuan) (127 – 200)، أسسا مدارس خاصة سعت للحلول محل الأكاديمية في ميدان الدراسات الكلاسيكية. في محيط هذه المراكز التي يديرها أدباء مميزون، نشأ عالم فكري مواز سيطر على الساحة بعد سقوط الهان، وفيه نلاحظ أولى الإشارات إلى عودة الاهتمام بالنصوص الطاوية.

بدءاً من حكم الإمبراطور هان (Han) (146 – 168) نلاحظ ميلاً متزايداً عند رجال يتمتعون بسمعة جيدة على المستوى المحلي، لرفض العمل في صفوف البيروقراطية، وهكذا يكسبون التقدير العام بسبب خيارهم الأخلاقي، إلى حدٍّ غدت فيه التنسكية الاعتراضية عادة جارية. أدى هذا التناقض بين هؤلاء

الكونفوشيوسيين "الطاهرين" والخصيان الذين أقصوهم وصاروا مستشارين للأباطرة، إلى حرب مفتوحة من أجل السلطة سنة 166. لقد نُبِذَ الأنصار المؤيدون لحركة "الأحكام السليمة" كينغ يي (qingyi 清議) ومنعوا من دخول الوظائف الحكومية، وتعرضوا للسجن[63]. هذه الاضطهادات، وهي الأولى من سلسلة سوف تطبع التاريخ الإمبراطوري، شكلت بداية النهاية بالنسبة لحكم الهان.

في الاغتراب العام الذي عاشه الأدباء في ظل عهد الهان اللاحقين، كان هناك موقفان ممكنان: إما التصلب في موقف أكثر براغماتية ونفعية بالنهل من المصادر ذات الوقع التشريعي، وإما اللجوء إلى الطهارة والاستقلالية الفردية، بعيداً عن أية مسؤولية سياسية على الطريقة الطاوية. آثر كونفوشيوسيون، مثل وانغ في (Wang Fu) (حوالي 85 – 165) وكوي شي (Cui Shi) (حوالي 110 – 170) وزهونغ شانغ كونغ (Zhongchoug Tong) (ولد سنة 180) أو كزي غان (Xu Gan) (170 – 217)[64]، الذين آثروا الخيار الأول، وجهدوا في تركيز فكرهم على الحاجات الملحة للمرحلة، وبخاصة على مسألة تعيين الموظفين بحيث لا يتم ذلك بالاستناد إلى سمعتهم فقط، وإنما بالاستناد إلى كفاءتهم الحقيقية. في نهاية عهد الهان نجد، إذن، موضوع المصاقبة بين الأسماء والحقائق الذي طالما شغل تيار هانغ – لاو في بداية حكم السلالة، والذي سيغذي تفكيراً مستقلاً يتناول مفهوم الموهبة ومعاييرها.

لمعالجة أغلاس حكم السلالة، كان البديل في البحث العملي عن أنماط حكم أكثر فعالية هو الرجوع إلى الأصول الطاوية. أخذ اتجاه تفضيل الـ لاوزي والـ **زهانغ زي**، اللذين ألغيا من الدراسات الرسمية منذ تكريس **الكلاسيكيات** الكونفوشيوسية من قبل الإمبراطور وي، أخذ هذا الاتجاه بالظهور مجدداً منذ منتصف عهد الهان اللاحقين عند كبار الأدباء الذين أخذوا يتحررون أكثر

فأكثر من دعم السلالة، بقدر وقوع هذه الأخيرة تحت سلطة الحريم (رهط من الإمبراطورات والخصيان). وانطلاقاً من بداية القرن الثاني ب.م. تتابعت أنظمة ملكية قصيرة الأجل، أو حكم أباطرة – صبية، ابتعدوا عن الموروث القانوني، لينصرفوا نحو أشكال تقديسية أقل تقشفاً مثل الـ لاوزي بعد تأليهه، أو حتى بوذا نفسه، الذي أخذ اسمه يُتداول في الصين بدءاً من القرن الأول ب.م[65].

في ذلك الوقت بالذات ظهرت طاوية جماعية، اتخذت، ولأول مرة في تاريخها، شكلاً منظماً، بل وحتّى مؤسساتياً، وبخاصة في أوساط ملّة "العمائم" الصفراء في وسط البلاد وشرقها[66]. بقيادة زهانغ جي (Zhang Jue)، أدانت سلالة هان الآخذة بالانحلال، وبشرت بقدوم ملك "الأرض" الوشيك (من هنا اختيار اللون الأصفر للعمائم) الذي وبحسب دورة توالد "العوالم الخمسة" يخلف ("نار" أل "هان"). وبمقتضى هذا الاعتقاد الألفي بالتحقق القريب جداً لمرحلة "السلام الكبير" قام "الصراط" الذي يحمل الاسم نفسه، مستلهماً **كتاب السلام الكبير** تيه بينغ جينغ (Taipingjing) [67]، بتمرد ضد الهان سنة 184، وهي سنة دشنت دورة جديدة من ستين سنة.

نجح الهان مع ذلك في سحق التمرد، في ما انتشرت في سيشان (Shichuan) تحت قيادة زهانغ داولينغ (Zhang Daoling) حركة "صراط صاعات الأرز الخمسة" (بالإشارة إلى المساهمة التي يجب أن يؤديها أنصاره) والمعروفة بشكل أوسع باسم "صراط المعلمين السماويين". احتلت هذه الملّة منزلة عظيمة، بحيث استطاعت أن تنشئ "دولة" حقيقية، لها جيوشها، وأقسامها الإدارية المنظمة وفقاً لأنماط كوزمولوجية، وذلك بإشراف ذرية زهانغ داولنغ، وهي ذرية لا تزال مستمرة حتى الآن[68].

هوامش

1 – Jacques Gernet, *L'intelligence de la Chine. Le social et le mental* (Paris: Gallimard, 1994), p. 135. Voir le livre richement illustré de Michèle Pirazzoli-T'serstevens, *La Chine des Han, histoire et civilisation* (Fribourg; (Suisse), Office du Livre, 1982).

2 – انظر على سبيل المثال: Le "Traité sur la géographie," du *Han shu (Annales des Han antérieurs)*, ou le *Fengsu tongyi (Somme de us et coutumes)* de Ying Shao (seconde moitié du 11e siècle apr. J.-C.).

3 – في سنة 213 ق.م. وبأمر صادر عن "الإمبراطور الأول" تم إحراق النسخ الرسمية للنصوص المعتبرة قانونية وفقاً للموروث الكونفوشيوسي، وفي الوقت نفسه حكم بدفن عدد من الأدباء وهم أحياء. علينا مع ذلك التنبه إلى محاولة الهان تشويه صورة كين بدافع الدعاية، والتذكير بعنصر الاستمرارية بين الدراسات الكلاسيكية في عهد الـ كين وبتلك التي ظهرت في بداية عهد الهان. انظر:

Jens Ostergard Petersen, "Which Books Did the First Emperor of Ch'in burn? On the Meaning of *pai chia* in Earlty Chinese Sources," *Monumenta Serica*, vol. 43 (1995), pp. 1 – 52.

4 –الـ **شي جي** (*Shiji*) الذي اكتمل سنة 91 ق.م. هو أحد المصادر الرئيسة للمعلومات عن عصر الهان (انظر أعلاه الفصل 2، الهامش رقم 2 من هذا الكتاب)، إضافة إلى **هان شي** (*Han Shu*) (حوليات الهان السابقين) الذي كتبه بعد حوالي قرنين بان غي (Ban Gu) (32 – 92) ما بين 74 و84 ب.م. في ما يتعلق بتصنيف سيما تان (Sima Tan) انظر: *Shiji* 130 et *Han shu* 88، وكذلك تحليل:

Benjamin E. Wallacker, "Han Confucianism and Confucius in Han," in: David T. Roy and Tsuen-hsuin Tsien, eds., *Ancient China: Studies in Early Civilization* (Hong Kong: Chinese University Press, 1978), pp. 217 – 218,

في ما يتعلق بمفهوم "المدارس" في الصين القديمة انظر ناتان سيفين (Nathan Sivin) في: *Philosophy East and West*, vol. 42, no. 1 (1992), p. 27,

لوحظ أنه بخلاف المفهوم اليوناني للمدارس المؤلفة مَن خطباء ومتناظرين في الساحة العامة، أن هذه المدارس تطابق تصنيفات ببيليوغرافية أكثر مما تقوم على جمع أشخاص. في الصين تتمايز المدارس في ما بينها بما تحتضنه وتنقله من بنى مختلفة للنصوص المكتوبة، في سلسلة نقل شديدة الشبه بأعقاب الذرية (من هنا كلمة جيا (Jia) التي تعني الرهط). يشير سيفين (Sivin) إلى حال الـ **لاوزي** والـ **زهانغ زي** اللذين وجدا مجتمعين تحت

عنوان الـ "مدرسة" الطاوية **داوجيا** (*Daojia*)، وذلك لسبب بسيط هو أن موروثات تفسير هذين النصين وجدت في الزاوية نفسها من المكتبة الإمبراطورية.

5 – *Huainanz* (Le maître de Huainan) 20, ed. ZZJC, p. 353 .

هناك عبارة مشابهة نجدها على سبيل المثال في:

Fengsu tongyi (Somme des us et coutumes) 5, ed. ZZJC, p. 35 .

6 – *Zhuangzi* 33, ed. *Zhuangzi jishi* de GUO Qingfan du ZZJC p. 462 – 463،

هذا الفصل الأخير متأخر، قد يرجع تاريخه على الأرجح إلى بداية عهد الهان.

7 – في ما يتعلق بالـ : Lüshi Chunqiu (*Printemps et automnes du sieur Lü*)

انظر أدناه في ما سبق الفصل 10 الهامش رقم 2 من هذا الكتاب. وحول الـ **هيه نانزي** (المعلم هيه نان) انظر أدناه.

8 – *Shiji* (*Mémoires historiques*) 97, p. 2699،

الملكان تانغ (Tang) ووي (Wu) هما على التوالي مؤسسا حكم السلالتين القديمتين شانغ وزهو.

9 – *Xinyu (Nouveaux propos)*, chap 4 ("Non-agir"), ed. ZZJC, p.7. Voir la traduction de Xinyu en anglais par KU Mei – Kao, *A Chinese Mirror for Magistrates: The Hsin – yü of Lu Chia* (Canberra: Australian National University, 1988).

10 – البعض يرى فيها "الكلاسيكيات الأربع للإمبراطور الأصفر" الواردة في "البحث البيبليوغرافي" في حوليات الهان السابقين هان شي يي وين زهي (Han shu yiwenzhi). نجد ترجمة لبعض المختارات عند:

Jean Levi, *Dangers du discours (Stratégies du pouvoir IV e et III siècle av. J. C.)* (Aix- en-Provence; Alinéa: [s. n.], 1985),

انظر أيضاً: Michael Loewe, *Chinese Ideas of Life and Death: Faith, Myth and Reason in the Han Period* (Londres: Allen and Unwin, 1982), and Robin D. S. Yates, *Five Lost Classics, Tao, Huanglao and Yin-Yang in Han China* (New York: [n. pb.], 1997).

11 – *Han Feizi* 8, ed. ZZJC, P. 32، انظر أعلاه الفصل 9 في الهامشين رقم 24 و25 من هذا الكتاب.

12 – *Huainanzi* 20, ed. ZZJC, p. 353.

13 – حول الـ **فانغ شي** انظر أعلاه الفصل 10، الهامش رقم 7 من هذا الكتاب.

14 – *Huainanzi* 1, ed. ZZJC, p. 3.

15 – الـ "جواهر" جينغ (精 Jing) تشكل الشكل الأكثر لطافة من الطاقة البدئية في الـ كي.

16– *Huainanzi* 3, ed ZZJC, p. 35-36 ، ولترجمته بالإنجليزية انظر:

John S. Major, *Heaven and Earth in Early Han Thought: Chapters Three, Four and Five of the Huainanzi* (Albany: State University of New York Press, 1993),

بالفرنسية (فصل 1، 7، 11، 13 و18) انظر: Huainanzi لترجمة جزئية لـ:

Claude Larre, Isabelle Robinet et Elisabeth Rochat De La Vallée, *Les grands traités du Huainan zi* (Paris: Cerf, 1993),

انظر أيضاً:

Harold D. Roth, *The Textual History of the Huai-nan Tzu* (Ann Arbor: Association for Asian Studies, 1992), and Griet Vankeerberghen, *Huainanzi and Liu An's Claim to Moral Authority* (Albany: Albany State University of New York Press, 2001).

هذه النظرية في نشأة الكون التي نرى فيها الأنفاس الخفيفة يانغ ترتفع لتشكل السماء، والأنفاس السميكة يين تتكثف لتشكل الأرض تستدعي بقسمة مشابهة في الكائن لدى الكائن البشري بين نوعين من النفوس يسعيان إلى مغادرة الجسد والعودة إلى مصدرهما: النفوس هين (hun) التي تطمح إلى الصعود نحو السماء باعتبارها يانغ، والنفوس بو (po) التي تهبط نحو الأرض بحكم كونها يين.

17 – A. C. Graham, *Disputers of the Tao*, p. 320.

18 – نذكر على سبيل المثال أن اختراع أول آلة لكشف الزلازل منذ الهان سنة 132 ب.م.

"طرح مفهوم الفعل عن بعد، الذي يرجع أصله إلى السحر"

(Jacques Gernet, *L'intelligence de la Chine*, p. 253). Il s'agit de la résonance dont il est question au chap. 6 du *Huainanzi*, sur lequel:

انظر: Charles Le Blanc, *Huai- nan Tzu: Philosophical Synthesis in Early Han Thought* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1985).

19 – الرنين ما بين الشرق والحامض مرده إلى كونهما ينتميان إلى فئة خشب.

20 – *Huainanzi* 6, p. 90-92، تستحضر المسألة النهائية الواردة في الاستشهاد "الصوت الكبير" (الصوت الذي لم يكن قد بدأ بالانقسام إلى أصوات خاصة) الذي ذكره **اللاوزي**.

21 – *Huainanzi* 7, p. 100.

22 – انظر: Joseph Needham, *La science chinoise et l'occident* (traduction de *The Grand titration*) (Paris: Ed. du Seuil. 1973), ainsi que le monumental *Science and Civilization in China* (Cambridge: Cambridge University Press, [s. d.]),

انظر أيضاً: Nathan Sivin, "Why the Scientific Revolution Did not Take Place in China-or didn't it?," *Chinese Science*, vol. 5 (1982), pp. 45 – 66, and Ho Peng Yoke, *Li, Qi and Shu: An Introduction to Science and Civilization in China* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1985).

23 – انظر: John B. Henderson, *The Development and Decline of Chinese Cosmology* (New York: Columbia University Press, 1984), chap. 3.

24 – في ما يتعلق بـ"التعاليم الشهرية" انظر أعلاه الفصل 10 الهامش رقم 25. يستحضر **القانون الداخلي للإمبراطور الأصفر** (هان غدي نيه جينغ) الذي غالباً ما يرد إلى القرن الأول ق.م.، يستحضر الشبكة الكونية المنسوجة من الـ يين/ يانغ والمراحل الخمس، فضلاً عن الترابطات القائمة بين العالم الطبيعي (الكون الواسع) والجسم البشري (الجرم الصغير) ونمط الدولة الملكية في ظل الهان. انظر الملاحظة المحكمة التي جاء بها:

Nathan Sivin, "Huang ti Nei Ching" in: Michael Loewe, ed., *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide* (Berkeley: University of California, 1993), p. 196 – 215,

انظر أيضاً: Donald J, Harper, *Early Chinese Medical literature, The Mawangdui Medical Manuscripts* (Londres; New York: Kegan Paul International, 1998).

25 – في سنة 113 ق.م.، أدى الإمبراطور وي، بناء على نصيحة جماعة الـ **فانغ شي** (انظر الفصل 10 الهامشين رقم 7، 8)، العبادة إلى "الواحد الأسمى" الذي سرعان ما اقترن مع "السماء – الواحد" و"الأرض – الواحد"، لتشكل جميعاً "الثلاثة – الواحد". انظر: *Shuji* (*Mémoires historiques*) 28, p. 1394, et *Han shu* (*Annales des Han antérieurs*) 6, pp. 185, et 25 A, 1230

انظر أيضاً:

Kristofer Schipper, *L'empereur Wou des Han dans la légende taoïste, Han Wu – ti nei – tchouan* (Paris: Ecole Française d'Extrême – Orient, 1965).

26 – Mémoire de Dong Zhongshu, cité dans: *Han shu* (*Annales des Han antérieurs*) 56, p. 2523، "الفنون الستة" تعني هنا الكلاسيكيات الست الكونفوشيوسية (**التحولات، الوثائق، الأناشيد، الربيعات والخريفات، الطقوس** مع الملحق **كتاب الموسيقى**، الذي سبق أن فقد كنص في ظل الهان).

27 – انظر: Marianne Bujard, "La vie de Dong Zhongshu: Enigmes et hypotheses," *Journal asiatique*, vol. 280, no. 1-2 (1992), pp. 145 – 217.

28 – Dong Zhongshu, *Chunqiu fanlu* 70, ed., Xinbian zhuzi jicheng (Pékin: Zhonghua shuju, 1992), p. 410,

Le *Chunqiu fanlu* (*Profusion de rosée sur les printemps et automnes*) كتاب ينسب إلى دونغ زهونغ شي، يطرح مسائل هامة حول الأصالة التي غالباً ما تجاهلها الباحثون. حاول العديد من الباحثين مؤخراً إضفاء شيء من التنظيم على ما أسماه غاري أربيكل (Gary Arbuckle) انظر:

Gary Arbuckle, "Restoring Dong Zhongshu (BCE 195 – 115): An Experiment in Historical and Philosophical Reconstruction," (thèse de PhD, University of British Columbia, 1991),

انظر أيضاً: Sarah Queen, *From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn Annals According to Tung Chung – Shu* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), and Marianne Bujard, *Le sacrifice au ciel dans la Chine ancienne. Théorie et pratique sous les han occidentaux* (Paris: Ecole française d'Extrême- Orient, 2001). Il existe une traduction en allemand des six premiers chapitres par: Robert H. Gassmann, *Tung Chung- shu Ch'un-Ch'iu Fanlu: Üppiger Tau des Frühling- und- Herbst-Klassikers: Übersetzung und Annotation der Kapitel eins bis sechs* (Berne: Peter Lang, 1998).

29 –*Han shu* (*Annales des han antérieurs*) 56, p. 2515، انظر الترجمة بالإنجليزية:

Homer H. Dubs, *The History of the Former Han Dynasty by Pan Ku*, 3 vols. (Baltimore: Waverly Press, 1938 – 1955).

30 – *Chunqiu fanlu* 2, p. 31.

31 – *Chunqiu fanlu* 19, p. 168.

32 – باختيارهم "الأرض" في سنة 104 ق.م. عبّر الهان عن رغبتهم في التمايز عن سلالة كين الذين ربطوا حكمهم "بالماء". وعندما وضع وانغ مانغ سلالته كزين (9 – 23 ب.م.) في مرحلة "الأرض" بفعل حلقة التوالد لا الغزو، فذلك لأنه كان يبغي شرعية طبيعية تنفي عنه تهمة المغتصب للسلطة. وقد أكد الإمبراطور غانغ وي على هذا الأمر عندما أعاد سلطة الهان تحت علامة النار سنة 25 ب.م. انظر:

Michael Loewe, "Water, Earth and Fire: The Symbols of the Han Dynasty," republié dans: *Divination, Mythology and Monarchy in Han China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994) pp. 55-60. Voir aussi du même auteur, l'ouvrage indispensable sur les Han antérieurs: Michael Loewe, *Crisis and Conflict in Han China, 104 BC to AD 9* (Londres: Allen and Unwin, 1974).

في ما يتعلق بدورة المراحل الخمس انظر الفصل 10. بدءاً من الهان، فرضت الترسيمة الخمسية نفسها في كل مكان، واحدة التعالقية في كل المجالات: الثوابت الخمسة في الأخلاق الكونفوشيوسية، المظاهر الخمسة للطبيعة البشرية، المراحل الخمس الكبرى للعصور الصينية القديمة، الكلاسيكيات الخمس... إلخ.

33 – فكرة الدمج بين الإستقامة السياسية والبر البنوي نجدها في كتاب **البر البنوي** كزياو جينغ (Xiao Jing) الذي احتل مرتبة "الكلاسيك" منذ "اكتشافه" (والأصح منذ اختلاقه) في عهد الهان السابقين. ترجمه إلى الإنجليزية:

Ivan Chen, *Hsiao Ching: The Book of Filial Piety*, 1908, rééd., (Londres: John Murray, 1968),

وبالإيطالية: Fausto Tomassini, *Testi confuciani* (Turin: UTET, 1974).

34 – حول هذه الثنائية القطبية الكونفوشيوسية انظر الفصل 2 "صورة الأمير كرجل الخير" من هذا الكتاب.

35 – انظر أعلاه الهامش رقم 3 من هذا الفصل.

36 – انظر: *Mengzi*: III B 9 et IV B 21، وانظر أيضاً الفصل 2، هامش رقم 34 من هذا الكتاب.

37 – يذكر الفهرس البيبليوغرافي لـ (*Annales des Han antérieurs Han shu Yiwenzhi*, p. 1714) "دعاوى حكم بها دونغ زهونغ شي بمقتضى الـ غونغ يانغ" عددها 232، ولم يبق منها الآن سوى ثمان. عرضها وترجمها: Gary Arbuckle, "Former Han Legal Philosophy and the *Gongyang Zhuan,*" *British Columbia Asian Review*, vol. 1 (1987), pp. 1-25.

38 – انظر *Ch'ü T'ung – tsu, Law and Society in Traditional China* (Paris: Mouton, 1961), p. 278,

انظر أيضاً: Anne Cheng, "Le statut des lettrés sous les Han," dans: Charles Le Blanc et Alain Rocher, eds., *Tradition et innovation en Chine et au Japon. Regards sur l'histoire intellectuelle* (Montréal: Presses de l'unversité de Montréal, 1996), pp. 69-92.

حول كان (quan) وصورة الميزان في الفكر التشريعي انظر الفصل 9، في الهامشين رقم 14 و15 من هذا الكتاب.

39 – هكذا تحدث هيه كزي (He Xiu) (129-182) آخر ممثل مهم لمدرسة غونغ يانغ في ظل الهان اللاحقين في تعليقه على آخر مقالة وردت في **الربيعات والخريفات**. انظر:

Anne Cheng: *Etude sur le confucianisme Han: L'élaboration d'une tradition exégétique sur les classiques* (Paris: Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises,1985), pp. 244-250, et "La maison des Han: Avènement et fin de l'histoire," *Extrême-Orient, Extrême – Occident*, vol. 9 (1986) pp. 29 – 43,

في ما يتعلق بالتاريخ النصي لكتاب *Chunqiu* وتفاسيره المهمة، انظر لنفس الكاتب:

Anne Cheng, "Ch'un ch'iu, Kung yang, Ku Liang and Tso chuan" in: Michael Loewe, ed., *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, pp. 67-76,

(انظر أعلاه الهامش رقم 24، من هذا الكتاب).

40 – أصل ومحتوى هذه المجموعة من المخطوطات يبقى غير معروف بشكل جيد بفعل نسخها المتلاحق ما بين 267 و 1273 انظر:

Max Kaltenmark, "Les tch'an-wei," *Han-hiue*, vol. II, no. 4 (1949), pp. 363-373; Jack Dull, "A Historical Introduction to the Apocryphal (*Ch'an – wei*) Texts of the Han Dynasty," (Thèse de Ph D. non publiée de Washington State University, 1966), and Anne Cheng, "La trame et la chaîne: Aux origines de la constitution d'un corpus canonique au sein de la tradition confucéenne," *Extrême – Orient, Extrême – Occident*, vol. 5 (1984), pp. 13-26.

41 – انظر: Ngo Van Xuyet, *Divination, magie et politique dans la Chine ancienne* (Paris: [s. n.], 1976), and Kenneth J. De Woskin, *Doctors, Diviners and Magicians of Ancient China: Biographies of Fang-Shih* (New York: Columbia University Press, 1983).

42 – الكتاب المعروف بعنوان: *Débats sur le ciel et le fer* (يانتي لين (Yantie lun)) يقدم مضامينه على شاكلة محاورات تظهر توتراً شديداً بين مستشاري البلاط المناصرين لبراغماتية المشرعين والمثقفين المتشددين الذين تصدوا للفكر المادي باسم المبادئ الأخلاقية الكبيرة. لترجمة باللغة الإنجليزية انظر:

Esson M. Gale, *Discourses on Salt and Iron: A Debate on State Control of Commerce and Industry*, 1931, rééd. (Taipei: Chengwen, 1973),

هناك مختارات تم نقلها الى الفرنسية:

Delphine Baudry-Weulersse, Jean Levi et Pierre Baudry, *Dispute sur le sel et le fer* (Paris: Seghers, 1978).

43 – أكثرها شهرة هي الاجتماعات التي كانت تعقد في مقصورة شيكيج (Shiquge) سنة 51 ق.م. وفي قاعة النمر الأبيض، سنة 79 ق.م. وصدر عن هذه الاجتماعات الأخيرة التي

جرت في عهد الهان مجموعة مختارات بعنوان **بوهي تونغ** (*Bohu tong*) انظر: Tjan Tjoe Som, *Po Hu T'ung: The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall*, 2 vols. (Leyde: Brill, 1949 et 1952).

44 – حول المناظرة التي دارت بين جين وين (Jinwen) وغي وين (guwen) انظر:

Anne Cheng, *Étude sur le confucianisme Han*

(أشير إليها في الهامش رقم 30، من هذا الفصل)، انظر أيضاً:

Michael Nylan, "The Chin-wen/ Ku-wen Controversy in Han Times," *T'oung Pao*, vol. 80 (1994), pp. 82-144, and Hans Van Ess, "The Old Text/New Text Controversy: Has the 20th Century Got it Wrong?," *T'oung Pao*, vol. 80 (1994), pp. 145-169 respectivement.

45 – حول نشوب المعركة بين "النصوص الحديثة" و"النصوص القديمة" في عهد الـ كين انظر الفصل 22، من هذا الكتاب.

46 – انظر: *Han shu* (*Annales des Han antérieurs*) 30, p. 1723-1724, et 88, p. 3620، تم تسجيل أرقام قياسية حقيقية في هذا المجال، مثل ذلك التفسير الذي وصل الى مئة ألف كلمة للحرفين الصينيين ياو (Yao)، ديان (dian) اللذين شكلا عنواناً لأحد فصول كتاب **الوثائق**. ارتبط تضخم التفاسير بأهمية الفعاليات. عندما أقيمت المنابر في الأكاديمية الإمبراطورية في عهد الإمبراطور وو (Wu)، تم قبول مدرسة واحدة للقيام بتفسير كل واحدة من الكلاسيكيات الخمس. في نهاية عهد الهان السابقين، ارتفع إجمالي عدد المدارس إلى عشرين. في المرحلة نفسها، ارتفع عدد طلاب الأكاديمية من خمسين إلى ثلاثة آلاف طالب ثم إلى ثلاثين ألفاً في ظل الهان اللاحقين.

47 – بخصوص le Fangyan انظر: L.-M. Serruys, *The Chinese Dialects of Han Time According to Fang* Yen (Berkeley: University of California Press, 1959),

بخصوص Shuowen Jiezi انظر: Françoise Bottéro, *Sémantisme et classification dans l'écriture chinoise: Les systèmes de classement des caractères par clés du shuowen jiezi au Kangxi zidian* (France: Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1996).

48 – انظر: David R. Knechtges, *The Han Rhapsody: A Study of the Fu of Yang Hsiung (53 B.C.- A.D. 8)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976). Biographie de Yang Xiong dans *Han shu* (*Annales des Han antérieurs*) 87 A- B, traduite par: David R. Knechtges, *The Han shu Biography of Yang Xiong (53 B.C – A.D. 18)* (Arizona: Center for Asian Studies, Arizona State University, 1982).

49 – انظر: Erwin Ritter Von Zach, *Yang Hsiungs Fa-yen (Worte Strenger Ermahnung)*, 1939, rééd (San Francisco: Chinese Materials Center, 1976).

50– Sur *le Taixuan Jing* انظر: La monumentale traduction de Michael Nylan, *The Canon of the Supreme Mystery by Yang Hsiung. A Translation of the T'ai hsüan ching* (Albany: State University of New York Press, 1993).

51 – في ما يتعلق بالحسابات التقديمية انظر: Nathan Sivin, "Cosmos and Computation in Early Chinese Mathematical Astronomy," *T'oung Pao*, vol. 55 (1969), pp. 5-19,

في ما يتعلق بالأنماط الفلكية السائدة في ظل الهان انظر: Nakayama Shigeru, "Early Chinese Cosmology," in: *A History of Japanese Astronomy: Chinese Background and Western Impact* (Cambridge: [n. pb.], 1969), pp. 24 – 40.

52 – *Taixuanjing*, commentaries *Xuanli* ("Evolution du mystère") et *Xuangao* ("Révélation du mystère").

53 – حول وانغ بي (Wang Bi)، انظر الفصل اللاحق. وحول طبيعة جي كزيا انظر
الفصل 8 الهامش رقم 3 والفصل 10 الهامش رقم 6 من هذا الكتاب، وحول ترجمة الى
الإنجليزية لمؤلفات هان تان (Huan Tan) انظر:

Timoteus Pokora, *Hsin lun (New Treatise) and Other Writings by Huan T'an (43 B,C – 28 A.D)* (Ann Arbor: University of Michigan, 1965).

54 – انظر سيرته في *Hou Han shu* (*Annales des Han postérieurs*) 49، وحول وانغ
شونغ وفكره يمكن العودة إلى: Nicolas Zufferey, *Wang Chong* (27- 97?): *Connaissance, politique et vérité en Chine ancienne* (Berne: Peter Lang, 1995).

55– *Lunheng* 84 (*Duizuo*), ed. ZZJC, p. 280. La seule traduction intégrale de *Lunheng* en langue occidentale reste celle d'Alfred Forke, *Lunheng: Part I, Philosophical Essays of Wang Ch'ung; Part II, Miscellaneous Essays of Wang Ch'ung*, 1907 et 1911, rééd. (New York: paragon Book Gallery, 1962),

انظر أيضاً ترجمة نصوص مختارة نقلت إلى الفرنسية نقلها: Nicolas Zufferey, *Discussions critiques (Lunheng) de Wang Chong* (Paris: Gallimard, 1997).

56 – *Lunheng* 33 (*Daning*), p. 118.

57 – *Lunheng* 17 (*Bianxu*), p. 42.

58 – *Lunheng* 3 (*Minglu*), p. 5، وحول مسألة القدر في عهد الهان انظر:

Hsu Cho-yun, "The Concept of Predestination and Fate in the Han," *Early China*, vol. 1 (1975), pp. 51 – 56.

59 – *Lunheng* 13 (*Benxing*), p. 29، نص كونفوشيوس مادة الاستشهاد مأخوذ من: *Entretiens*, XVII, 3.

60 – هذا هو معنى الفصل 28 وين كونغ (*Wen Kong*) انظر: Nicolas Zufferey, “Pourquoi Wang Chong critique-t-il confucius?,” *Etudes* Chinoises, vol. 14, no. 1(1995), pp. 25-54.

61 – *Lunheng* 57 (*Xuan Han*), p. 191.

62 – انظر: Michael Loewe, “The Failure of the Confucian Ethic in Later Han Times,” in: *Divination, Mythology and Monarchy in Han China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 249 – 266.

63 – كانت حركة "الأحكام السليمة" ردة فعل، قام بها عدد من الأدباء الذين كانوا يعملون في العادة مستشارين للسلطة الإمبراطورية، على التأثير المتزايد للحريم والخصيان. انظر:

Rafe De Crespigny: “Politics and Philosophy Under the Governement of Emperor Cambridge Huan (159 – 168 A.D.),” *T'oung Pao*, vol. 66 (1980), pp. 41-83, and “Political Protest in Imperial China: The Great Proscription of Later Han (A.D. 167 – 184),” *Papers of Far Eastern History* (Canberra), vol. 11 (1975), pp. 1 – 36.

64 – كل الأبحاث، بما فيها بحث وانغ في (Wang Fu)، مقالة "رجل مستتر" (*Qianfu Lun*)، شكلت مادة لعدد لا بأس به من الترجمات (التامة أو الجزئية) انظر:

Ivan Kamenarovic, *Wang Fu, propos d'un ermite* (Paris: Cerf, 1992); Margaret J. Pearson, *Wang Fu and The Comments of a Recluse, Tempe* (Arizona: Arizona State University, 1989), and Anne Behnke Kinney, *The Art of the Han Essay*: *Wang Fu's Ch'ien – fu lun* (Arizona: Arizona State University, 1990). Sur le Traité de Xu Gan, le *Zhong lun* (Propos qui font mouche),

انظر: John Makeham, *Name and Actuality in Early Chinese Thought* (Albany: State University of New York Press, 1994), Sur Wang Fu, Cui Shi et Zongchang Tong,

انظر: Etienne Balazs, “La crise sociale et la philosophie politique à la fin des Han,” *T'oung Pao*, vol. 39 (1949), republié dans: *La Bureaucratie céleste: Recherches sur l'économie et la société de la chine traditionnelle* (Paris: Gallimard, 1968), pp. 71-107.

65 – حول تعظيم لوزي المقدس انظر: Anna Seidel, *La divinisation de Lao tseu dans le taoïsme des Han* (Paris: Ecole française d'Extrême-Orient, 1969),

بدءاً من العام 151، منذ أن بدأ البرثي آن شيغاو (An Shigao) ترجماته عن السنسكريتية، انتشر الاهتمام بتعاليم بوذا (Bouddha) على نطاق واسع. (انظر أدناه الفصل 14، الهامش رقم 12، من هذا الكتاب).

66 – انظر: Rolf A. Stein, "Remarques sur les mouvements du taoïsme politico – religieux au II^e siècle apr. J.-C.," *T'oung Pao*, vol. 50 (1963), pp. 1 – 78.

67 – حول هذا النص الذي يرجع في قسم منه للقرن الأول أو الثاني ق.م. والذي استوحاه مذهب "العمائم الصفراء" كما "المعلمون السماويون" انظر:

Isabelle Robinet, *Histoire du taoïsme* (Paris: Editions du Cerf, 1991), pp. 76- 79,

انظر أيضاً: Werner Eichhorn, "T'ai-P'ing und T'ai-P'ing Religion," *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung der deutschen Akademie der Wissenschaften* (Berlin), vol. 5, no. 1 (1957), pp. 113 – 140; Timoteus Pokora, "On the Origins of the Notions T'ai-P'ing and Da-t'ung in Chinese Philosophy," *Archiv Orientalni* (Prague), vol. 29 (1961), pp. 448 – 454; Max Kaltenmark, "The Ideology of the T'ai-p'ing Ching," in: Holmes Welch and Anna Seidel, eds., *Facets of Taoism* (New Haven: Yale University Press, 1979), pp. 19 – 52, and B. J. Mansvelt-Beck , "The Date of the *Taiping jing*," *T'oung Pao*, vol. 66 (1980), pp. 149 – 182.

68 – في ما يتعلق بالطاوية كمجموعة من الممارسات الدينية الحية انظر:

Kristofer Schipper, *Le corps taoïste: Corps physique, corps social* (Paris: Fayard, 1982); Michael Saso, *The Teachings of Taoist Master chuang* (New Haven: Yale University Press, 1978), and Isabelle Robinet, *Introduction à l'alchimie intérieure taoïste: De l'unité et de la multiplicité* (Paris: Cerf, 1995).

الفصل الثالث عشر

التجديد الفكري

للقرنين الثالث والرابع

مع انهيار حكم الهان في بداية القرن الثالث ب.م.، انهار عالم قائم بالكامل. في ظل العهود الأخيرة من حكم هذه السلالة المحتضرة، وقعت الأمبراطورية تحت السيطرة الفعلية لعدد من الرجال الأقوياء من بين هؤلاء الجنرال كاو كاو (Cao Cao) (155 – 220)، الذي انتهى به الأمر إلى الانقضاض على السلطة سنة 220، وصار ابنه الأكبر كاو بي (Cao Pi) (187 – 226) أول إمبراطور من سلالة ويه (Wei) (220 – 265). لم يكن هذا الأخير يسيطر سوى على الشمال، وكان عليه أن يتقاسم الأرض الصينية مع الـ شي (Shu) في الجنوب – الغربي ومع الـ وي (Wu) في الجنوب الشرقي: وقد عرفت هذه المرحلة باسم "الممالك الثلاث". تميز الحكم العابر لسلالة ويه بمنافسة مستمرة بين فخذي هذه السلالة كاو وسيما، التي تغلبت أخيراً، وأقامت حكم سلالة جين (Jin) (265 – 420). أدى سقوط سلالة الهان إلى بدء مرحلة من الانقسام بين الشمال والجنوب امتدت أربعة قرون، عرفت

باسم السلالات الست، والتي لم تنته إلا مع إعادة توحيد الإمبراطورية الصينية على يد الـ سوي (Sui) سنة 589.

هذا الوضع المنقسم نفسه، بعد أربعة قرون من الرؤية الوحدوية، هو الذي حرر العقول والقدرة على الإبداع، معطياً دفعاً لا مثيل له منذ الممالك المتحاربة، وفاتحاً الطريق واسعة أمام التأثير البوذي. بعد تخمة التعليقات التفسيرية وعقم الاهتمامات العددية التي وصل إليها الفكر في نهاية عهد الهان، لم يكن أمام الأدباء من مجال للاختيار سوى بين الأخلاقية الكونفوشيوسية التقليدية، وبين البحث عن طريق جديد في ميادين مستورة، أو لم يسبق أن سلط عليها الضوء بشكل كافٍ، من مثل المصادر الفلسفية للطاوية أو للبوذية الوافدة حديثاً. عرف الميراث الأخلاقي الكونفوشيوسي للهان يومذاك تحت الاسم الشامل "مذهب الأسماء" مينغ جياو (mingjiao 名教) الذي يقوم أساساً على الاهتمام بالسمعة، ولاسيما البر البنوي، والذي صار منذ عهد الهان اللاحقين وسيلة للصعود الاجتماعي السياسي. يعني "الاسم" هنا "الشهرة"، ولكنه يحيل أيضاً إلى ضرورة المواءمة بين "الأسماء" و"الحقائق"، وهي مسألة مركزية في اهتمامات نهاية عهد الهان الحريصة على الربط بين الأهليات الوظائف والعلاقات بين الطبيعة الأصيلة كزنغ (Xing 性) والقدرات أو المواهب الفطرية كيه (Cai 才). في بحثٍ حول **الأسس الأربعة** سيبن لين (Siben lun) قدم زهونغ هوي المدافع الشرس عن عقيدة الأسماء، العلاقات الممكنة كلها بين الطبيعة الأخلاقية والكفاءة، أي بين القيمة البشرية وميزة الذكاء، بهدف تحديد ما إذا كانت هذه الأخيرة جيدة أخلاقياً. هذه المسألة هي ايضاً التي سيثيرها ليو شاو (Liu Shao) (حوالي 180 – 240) في كتابه **بحث في الطبائع**:

إذا أخذنا الإنسانية والحصافة كجوهرين متمايزين يعمل الواحد منهما مستقلاً عن الآخر، فالغلبة للإنسانية. لكن إذا ما مزجناهما بحيث يعملان سوية، لحصافة عندها هي التي تمثل الدور الأساس[1].

مع الانصراف المتزايد للمثقفين، والذي بدأ يتضح منذ عهد الهان اللاحقين، عن القيام بدورهم التقليدي كأركان البيروقراطية الإمبراطورية، ظهر نقد لعقيدة الأسماء والأخلاقية الكونفوشيوسية، بذرة جديدة لفكر مناهض للتقليد، يدعي الانتساب إلى العفوية الطاوية. هذا الفكر الجديد، الذي يُعدُّ وانغ شونغ إرهاصاً له منذ عهد الهان، شكل مصدر إلهام للشاعر كزي كانغ (Xi Kang) (223 – 262) في بحثه الذي بعنوان "الخلاص من الأنا":

لأن قلبه لا يعرف الغرور، [رجل الخير] يستطيع تجاوز عقيدة الأسماء ليخلد إلى العفوي زيران (Ziran 自然)[2].

"أحاديث خالصة" و"دراسة السر"

ترجم عدم الالتزام السياسي للأدباء الذين رغبت غالبيتهم بنمط حياة "صاف" خال من القيود، في عهد سلالتي ويه وجين بالانتشار الواسع "للأحاديث الخالصة" كينغ تان (qingtan 清談) التي بدت كما لو أنها ردة فعل على "الأحكام السليمة" (qingyi 清議) في نهاية عهد الهان. يشهد كتاب الديوان الجديد **لأقوال المجتمع المخملي** على الجانب النخبوي والمتفوق لهذه المناقشات التي دارت بين مثقفين مفكرين مولعين بالتنور والكياسة[3]. ترافقت هذه الظاهرة أحياناً مع تصرفات معادية للتقاليد، ممتزجة بخاصة مع فكر فوضوي ومعاد لطقوس "الحكماء السبعة لأجمة الخيزران"، وكانوا يجتمعون عند كزي كانغ (Xi kang) ويصدمون معاصريهم بسكرهم، وتجوالهم عراة، أو بتبولهم أمام الناس[4].

في النصف الأول من القرن الثالث، ارتسمت مع كل من وانغ بي، وهيه يان، على وجه الخصوص، حركة فكرية شقّت مجرى جديداً في التاريخ الفكري

بعد الهان. نلاحظ معها انتقالاً من الاهتمام "بالأسماء والمبادئ" مينغ لي (mingli 名理) إلى "دراسة السر" كزان كزي (Xuanxue 玄學)، الذي يختلف جذرياً عن الكونفوشيوسية الكوزمولوجية السياسية للهان. وتحيل كلمة كسوان (xuan 玄) (أي "الغامض" و"الذي لا يُسبر") وهي قريبة دلالياً من يوان (yuan 遠) "البعيد" – هي بعيدة عن اهتمامات الـ "هنا والآن" وخارجة عن متناول الفهم البشري – تحيل إلى سر ما وراء السر في الفصل الذي استُهل به اللاوزي. يشكل هذا النص مع الـ **زهانغ زي وكتاب التحولات** ثلاثية معروفة في القرنين الثالث والرابع تحت اسم "الأسرار الثلاثة"، وهي المصادر الأساسية التي استوحاها تيار فكري لا يجوز تسميته، كما هو الحال غالباً – بـ"النيوطاوية". والواقع أن الأمر لا يدور حول انبعاث للطاوية الفلسفية التي عرفتها الممالك المتحاربة، بقدر ما كان إعادة توجه للاهتمامات الغالبة عند مفكرين كونفوشيوسي التكوين مثل هيه يان ووانغ بي. من الاهتمام بالتعالقات الكوزمولوجية، تم الانتقال إلى تفكير يركز على العلاقات بين الواقع الظاهر (يو/ ما هو موجود 有) والجوهر غير المتميز (وي/ ما هو غير موجود 無). وبينما كانت تأملات يانغ كزيونغ (Yang Xiong)، في عهد الهان، التي دارت حول "السر الأسمى" تقوم بمجملها على الفكر التعالقي مستخدمة تعابير دونغ زهونغ شي[5] نفسها، فإن ما "لا يسبر غوره" الذي تحدث عنه وانغ بي يميز "الأساس الكوني البدئي" بنتي (benti 本體) لا أكثر ولا أقل.

وانغ بي (226 – 249)

في سياق مضطرب، حيث لقي عديد معاصريه مصيراً بائساً، أو تمت تصفيتهم بوحشية، ولد وانغ بي ومات في الثالثة والعشرين من عمره. عبقرية مبكرة ومتكلم لامع، شغف منذ العاشرة من عمره بالزهانغ زي واللاوزي، كما كان يطيب له الكتابة حول الداو الكونفوشيوسي. وفعلاً كان مجمل نتاجه

تعليقات صارت قانونية، تناولت اللاوزي وكتابي **التحولات ومحاورات** كونفوشيوس[6]. وبرعاية من هيه يان (He Yan) المحادثات الخالصة الأكثر شهرة والأكثر حظوة في ظل عهد سلالة ويه:

كان هيه يان يرى أن القديس لا يعرف الرضا ولا الغضب، لا الحزن ولا الفرح، مقدماً لإثبات نظريته هذه حججاً غاية في الدقة. انصرف زهونغ هوي (Zhong Hui) وآخرون عن هذه النظرية. أما وانغ بي فلم يوافق على ذلك: بالنسبة له ما يتفوق به القديس على سائر الناس هو استبصاره الإلهيَ، أما الذي يشترك فيه مع الآخرين فهي انفعالاته الخمسة تحديداً. وبحكم تفوق عقله، فهو قادر على تجسيد الانسجام الأوسط والدخول إلى عمق اللامتميز وو (Wu). ولأنه يشترك مع الناس كلهم بالانفعالات الخمسة، فإنه لا يستطيع التجاوب مع الأشياء دون حزن أو فرح. مع ذلك فإن انفعالات القديس تتجاوب مع الأشياء بطريقة لا تستمر مرتبطة بها. وبالتالي، وبذريعة عدم التعلق بالأشياء، القول إن التجاوب مفقود يُعدُّ خطأ كبيراً[7].

شكلت مسألة معرفة ما إذا كانت طبيعة القديس هي بحد ذاتها جامدة وممتنعة على الألم، أو ما إذا كانت المشاعر والانفعالات جزءاً متمماً لها، موضوع مناظرة مستمرة. موقف وانغ بي موقف له دلالاته، فهو يرى أن القديس هو في آن واحد متفوق على الناس العاديين بما يتميز به من "استبصار إلهي" يجعله يجسد "اللامتميز" كحكيم طاوي جيد، ولكنه شأنه شأن سائر البشر، يملك طبيعة بشرية "يتجاوب" من خلالها مع الكائنات والأشياء والأحداث، مما يسمح له بممارسة تأثيره على العالم البشري وفقاً للموروث الكونفوشيوسي.

بين اللامتميَز والظاهر

البديهة المركزية لفكر وانغ بي هي أن الوحدة تضم كل ما هو موجود، كما عبّر عن ذلك في مستهل بحثه القصير عن **التحولات**:

لا يمكن للمتعدد أن يحكم المتعدد؛ الذي يحكم المتعدد هو "المتوحد – الأعلى" (الحاكم، الوحيد). المتحرك لا يمكنه السيطرة على المتحرك، المسيطر على حركات العالم، هو ما

يرجع إلى "الواحد". وهكذا فإن ما يسمح للمتعدد أن يتماسك في انسجامه، أن له سيداً يحقق الوحدة في هذا الانسجام. وما يسمح للمتحرك أن يتماسك في ديناميته، هو أن مصدره واحد بالضرورة. ما من كائن شارد، الكل يصدر بكل تأكيد عن مبدأ لي (LI 理). لا تجمَع، الكائنات إلا لأن لها سلفاً واحداً مشتركاً أو أصلاً مشتركاً هي متنوعة أيضاً، ولكن ليست فاقدة للنظام، متعددة وإنما ليست مضطربة[8].

ومن خلال تصور **لكتاب التحولات**، الذي لم ينظر إليه بوصفه كتاباً كهانياً، أو كتاب عرافة كما كان في ظل الهان، وإنما رأى فيه تصويراً للعالم بكليته ووحدته، رفض وانغ بي جملة وتفصيلاً فكرة التعددية التي لا تقهر، والتي تستبعد كل علاقة بين الأشياء. وأكد أن للمخلوقات "سيداً"[9]، ومبدأ واحداً: الـ وي، وهذه لفظة اقتبسها من **اللاوزي**. باعتباره نفياً للـ"يو" التي تعني "إنوجد" أو "امتلك" أو "وُجد"، تعني الـ وي "ما هو غير موجود" لا بمعنى العدم أو اللاشيء، وإنما بمعنى "لا يملك" تحديدات ومحدودية ما هو موجود، فلأنه لم يظهر بعد ليس له حدود الواقع المرئي. وكما قال وانغ بي فإن الكائنات، في تعدديتها اللامتناهية، لا يمكنها أن تكون هنا من تلقاء نفسها، إنها تصدر بالضرورة عن مصدر واحد. وبالتالي فإن اللامتميز لا يمكن أن يشكل كينونة تتعارض مع الظاهر، إنه "الذي منه" (suoyi 所以) أي أن المنوجد حاضر هنا. ولنذكر تعبير هيه يان:

يتوقف ما هو موجود باعتباره موجوداً هنا على ما ليس موجوداً ليكون هنا، الظواهر باعتبارها كذلك تستمد تمامها مما لم يوجد بعد[10].

عبارة أتمها وانغ بي على هذا النحو:

ما لم يوجد بعد لا يمكنه أن يظهر بما ليس موجوداً، عليه أن يفعل ذلك بما ظهر هنا[11].

التكاملية بين "ما لم يوجد بعد" وبين "ما قد وجد بالفعل" يمكن فهمها من خلال العلاقة بين "الأساس المكون" تي (ti 體) و"جعلها في حال العمل"

يونغ (yong 用). هذه اللفظة الأخيرة التي أخذها وانغ بي من اللاوزي 11 حيث تعني الفعالية المفارقة لما هو غير موجود والتي يقرنها لأول مرة مع "الأساس الحقيقة المكوِن" هي "ما منه" يتوصل كل كائن إلى الظهور:

العشرة آلاف كائن، بكل نبلها، تجد فعاليتها (يونغ) في اللامتميز، الذي إذا ما غاب عجزت عن التكون تي (ti) إذا تَركتْ اللامتميز لتصل إلى الظهور، فقدت عندها علة عظمتها[12].

هناك، إذن، ما بين الحقيقة الكامنة وتجليها العلاقة الجوهرية نفسها التي بين الجذر بن (ben 本) اللامرئي والذي هو مع ذلك جوهري والأغصان مو (mo 末) التي يشكل انتشارها العلامة الظاهرة. في هذه الصورة المشتركة في مجمل الفكر الصيني لتبيان التمايز بين الجوهري والثانوي، يعني الجذر عند وانغ بي بشكل أكثر خصوصية المظهرَ الجوهري لل "الواحد"، وتعني الأغصان تعددية تجلياته:

الـ داو العفوي هو كالشجرة. بقدر ما يراكم من الماهيات يبتعد عن الجذر. بقدر ما يقلل من ذلك، يقترب من الأساس. إن التراكم يعني أن يبتعد عن الحقيقة [...]، والاكتفاء بالنزر اليسير، يعني الإمساك بالأساس[13].

واضح أن هذا مستوحى من اللاوزي 48:

أن تتعلم، هذا يعني أنك تنمو يوماً بعد يوم.

أن تتبع الداو هذا يعني أنك تبتعد عن النمو يوماً بعد يوم.

أن تمتنع عن النمو، ثم تستمر في الامتناع عن ذلك، هذا يعني أنك وصلت إلى اللافعل[14].

يستعيد وانغ بي لحسابه مفارقة مسعى متناقص تهدف في الواقع إلى مزيد التكثيف، ذلك أن الأمر يتعلق بضغط الثانوي (أو "ضغط" صلصة بحيث تصبح أكثر جموداً) ليندمج بالجوهري. وهكذا يتكثف المتعدد في "الواحد" الذي يوازيه في كتاب **التعليق الكبير على التحولات** "**المقامُ الأسمى**" أو (تيه جي

太極). والحال أن "هذا الواحد" أو "المقام الأسمى" ليس سوى ما هو غير موجود، يجذر هذا المفهوم – بالمعنى الحرفي للكلمة – جاعلاً منه جذر فكره وجذر الموجود بعامة. وفيما يبدو أن اللاوزي يعطي المنزلة الأرفع لمسيرة التوالد المتتابع[15]، فإن وانغ بي يصهر في مفهوم وحيد "الواحد" و"الداو" والـ "وي". هذا اللامتميز الذي لم يكن في اللاوزي سوى مظهر للداو، يحتل منزلة على درجة من المركزية في تأويل وانغ بي بحيث انتهى به الأمر أن يلحق به جميع المفاهيم الأخرى، إلى حد اختصر معه الداو نفسه وجعله مجرد تسمية:

الداو هو تسمية للـ وي. بما أنه ما من شيء لا يدخله اللامتميز وما من شيء إلا وهو أصله، لدينا أسباب وجيهة لنسميه الداو، الذي هو صمت، لا وجود ظاهراً له، ولا يمكن أن يُرسَم[16].

خطاب، صورة، معنى

يثير اللامتميز الذي يضعه وانغ بي في مصاف المطلق مسألة إدراكه بواسطة الخطاب، كما جاء في اللاوزي في استهلاله المشهور "الداو الذي يمكن التعبير عنه ليس هو الداو الثابت". يعبّر وانغ بي على طريقته عن عدم القدرة هذه في التعبير عما لا يعبر عنه:

نريد القول بأن هذا حضور، ولكن لا نرى شكله. نريد القول بأن هذا غياب، ومع ذلك فإن العشرة آلاف كائن صادرة عنه.

نريد القول بأنه ما من (وو) هنا ومع ذلك فهو مصاحب لكل شيء. نريد القول إنه هنا (يو) ومع ذلك فإننا لا نرى له شكلاً[17].

الشيء نفسه مع هيه يان:

هذا الذي نتحدث عنه وهو عصي على التعبير عنه، هذا الذي نسميه وهذا الذي لا يقبل التسمية، هذا الذي نراه وهو من دون شكل، هذا الذي نسمعه ولا صوت له، إنه (الداو) بكليته[18].

يحاول هنا صياغة التناقض الخاص بكل محاولة لإدراك المطلق، بعيداً عن كل منتهى؛ ومع ذلك لا يمكن إجراء المقاربة إلا عن طريق الخطاب، الذي بحكم طبيعته يقتضي تحديدات. التأكيد على وجود المطلق، هذا يعني تحديده:

إذا ما حددنا فن (fen 分) خسرنا المطلق [...] الكائنات كلها لها تعيين، لها اسم، مما ينفي عنها المطلق. ما إن يكون هناك اسم، وتحديد، وشكل حتى تكون هناك محدودية[19].

"الأسماء" و"الأشكال" تتساوى: إنها تحديدات ترسي بطريقة لا لبس فيها التمايز والاختلاف في "الوحدة" البدئية (الكلمة فن (fen 分) التي تكتب في جزء منها بالحرف الصيني الذي يعني "السكين" 刀 وتدل على الفعل "قطع" توازي البادئة الفرنسية dé أو dis). ما إن نرى الشيء، ونميزه، ونسميه، حتى نفتقد المطلق. سبق أن ورد ذلك في الفصل الثاني من الزهانغ زي عندما قال:

لا يعرف الداو التمايزات. لا يمكن أن تستند اللغة إلى الأبدي لأن هناك لغة هناك حدود [...] "الداو الكبير" لا يملك اسماً، المناقشة الحقيقية هي مناقشة لا كلام فيها [...] الداو المعروض ليس هو الداو، الكلام الذي يناقش الحسنات والسيئات لا يستنفد موضوعه [...] وهكذا فإن الذي يعرف أن يناقش دون أن يتكلم، الذي يعرف الداو العصي على الوصف، يسمى "كنز السماء"[20].

هناك طرفة سيرية تروي لنا حكاية زيارة قام بها وانغ بي، الذي كان لا يزال دون العشرين من عمره، إلى بيه هوي (Pei Hui)، وهو شخصية كبيرة مشهورة بمعرفتها لكل من **اللاوزي والتحولات**:

ذهل بيه هوي عندما رأى [في وانغ بي عبقرية مبكرة] فألقى عليه هذا السؤال: "اللامتميز هو بالطبع الذي يتوقف عليه اكتمال العشرة آلاف كائن. ومع ذلك فإن "القديس" (كونفوشيوس) رفض أن يخصه بكلمة، فيما أفاض اللاوزي في إثارة هذا الموضوع. كيف تفسر ذلك؟".

أجابه وانغ بي: "ذلك أن "القديس" كان يجسّد اللامتميز، الذي هو في المحصلة غير قابل للتواصل، وهكذا لم يتحدث عنه أبداً. لاوزي الذي وقف عند الظاهر، تحدث دائماً عن اللامتميز الذي كان يفتقر إليه"[21].

نموذج جميل في الواقع لبراعة تعليل وانغ بي، الذي قطع مع المناظرة المنطقية الموروثة عن سفسطائيي الممالك المتحاربة، والتي عادت إلى الظهور في "الأحاديث الخالصة" التي ميزت القرن الثالث. وفي مفارقة مشهودة، نجد كونفوشيوس في مرتبة أعلى من لاوزي وزهانغ زي، بحكم كونه قد جسد اللامتميز، وبالتالي لم يعد بحاجة للكلام عنه، في حين أن المعلمَين الطاويين بقيا محصورين في ميدان الحقيقة الظاهرة والخطاب الصريح، ولم يتوقفا عن الحديث عنه، لأنهما عجزا عن تجسيده.

يكمن التناقض الملازم لكل محاولة لإدراك المطلق في مفارقة اللغة بالذات التي في آن واحد تقول ما تقوله وتحيل إلى شيء آخر. في علاقة المشابهة التي أقامها وانغ بي في تفسيره للمشبكة السداسية 24 (في (fu) "الرجعة") من كتاب **التحولات**، يشكل الكلام بالنسبة للصمت ما يشكله الظاهر للامتميز:

في (fu)، الرجعة، تعني العودة إلى الجذر. تجعل "السماء – الأرض" من الجذر قلبها، كل حركة تتوقف تغدو سكوناً، دون أن يعني هذا أن السكون هو نقيض الحركة. كل كلام يتوقف يغدو سكوتاً دون ان يعني هذا أن السكوت نقيض الكلام. وهكذا طاب لِلسماء –

الأرض أن تكون واسعة وغنية بعشرة آلاف كائن، أن يقلقها الرعد وتزمجر فيها الرياح، أن تعرف عديد التبدلات وعشرة آلاف من التحولات، لكن جذرها الحقيقي هو في طمأنينية اللامتميز الأسمى وو (wu). وهكذا فعندما تتوقف كل حركة على الأرض، يظهر قلب السماء – الأرض[22].

وكما أنه لا يتم النظر إلى اللامتميز بشكل سلبي على أنه عدم أو غياب لكل وجود، فإن السكوت لا يعني الخرس أو غياب الكلام، بل على العكس إنه ما يتجاوز الكلام: ما يعجز الكلام عن التعبير عنه. وبخلافه، كما أن وظيفة المرئي إظهار اللامرئي، وتحديد وجهة أصله، فإن الكلام قد يدل إلى طريق العودة إلى الحقيقة الصامتة. حول مسألة إدراك المطلق عن طريق اللغة كما هو الحال مع مفهوم الـ وي، يمضي وانغ بي في تفكيره إلى ما هو أبعد مما ذهب إليه سابقوه من الطاويين، بإشارته إلى إمكان إدراك (الداو) بكونه لامتميزاً (بحكم كونه غير محدد على شاكلة الموجود الظاهر) في حركة رجعة فان fan) 反) والتي هي، بحسب **اللاوزي**، 40 "حركة الداو بالذات". وبما أنه لا يمكن إدراك الداو إيجابياً بواسطة أي تحديد أو توصيف، لا يبقى أمامنا سوى مقاربته، لا مواجهة وإنما استرجاعاً.

إذا كان للظاهر جذر يُكتشف بحركة رجوع، فهناك، بحسب وانغ بي، إمكان للرجوع من المعنى الحرفي للخطاب، الظاهر في "الأسماء" و"الأشكال"، إلى المعنى المخبوء، المستور كما الجذر، عبر وساطة "الصور" أي صور كتاب **التحولات**. وهكذا يكشف عن العلاقة بين مستويات ثلاثة: الحِكم الماثلة في المشبكات السداسية أو في كل خط من خطوطها، وبشكل أعم في المفردات والخطاب (يان 言)، تشابيه المشبكات أو "صورها" (كزي يانغ 象)، وأخيراً دلالة المشبكات السداسية، وبشكل أوسع المعنى (يي 意) تحيلنا هذه العبارات

إلى جملة في كتاب **التعليق الكبير حول التحولات**: "لا تستنفد الكلمات معاني الأفكار: فهل هذا يعني أنه من المستحيل اكتناه أفكار القديسين؟"[23]؛ نقطة انطلاق لمناظرة استمرت ما بين القرنين الثاني والرابع حول طبيعة الحقيقة الأساسية: هل هي "سر" لا يسبر غوره ولا يمكن إدراكه، أو بخلافه تُعدُّ عالماً بشرياً وظاهراتياً – محسوساً ويمكن الوصول إليه: قضية من هذا النوع أثارت قضايا أخرى اتخذت منحى سياسياً واجتماعياً: إذا كانت الحقيقة الأساسية لا تدرك بالعقل فإن "الأسماء" والكلمات، والخطاب، ومعها آلية عمل المجتمع، والتفاصيل الناجمة عنها (القوانين، الألقاب، الوظائف) ليست سوى أشكال متعارف عليها تعوزها على الدوام القدرة على الدلالة عما يفترض أن تدل عليه، رغم أنها توصلت إلى تخمين وجوده. هذه هي قناعة وانغ بي:

الصورة هي ما يوضح المعنى. الكلمات هي التي تفسر الصورة. لبلوغ عمق المعنى ما من شيء يوازي الصورة، للوصول إلى عمق الصورة لا شيء يعادل الكلمات. يولد الكلام من الصورة، وهكذا يمكننا تفحص الكلمات لفهم الصورة. تولد الصورة من الفكرة، وهكذا علينا تقصي الصورة لفهم المعنى. الصورة هي التي تسمح لنا بالوصول إلى عمق المعنى، والكلمات هي التي توضح لنا الصورة. وبالتالي جُعلت الكلمات لتفسير الصورة، ولكن ما إن تتضح لنا الصورة حتى نستطيع نسيان الكلمات. جُعلت الصورة لتثبيت المعنى، وما إن نفهم المعنى حتى نستطيع تجاوز الصورة. الأمر كالفخ الذي يكمن مبرر وجوده في الأرنب: ما إن يقع الأرنب في الفخ حتى ننسى الفخ. أو كما هو الحال مع الشبكة التي يبرر السمك وجودها: ما إن نصيد السمكة، حتى ننسى الشبكة. وهكذا نرى إذن، أن الكلمات هي الفخ الذي يأسر الصورة، وأن الصورة هي الشبكة التي تأسر الفكرة.

ولهذا السبب فإن الذي يتوقف عند حدود الكلمات لا يصل أبداً إلى الصورة، والذي يتوقف عند حدود الصورة لا يصل أبداً إلى المعنى. تولد الصورة من المعنى، ولكن إذا توقفنا عند الصورة، فإن ما نتوقف عنده ليس في الحقيقة هو الصورة. تولد الكلمات من الصورة، لكن إذا ما توقفنا عند الكلمات، فإن ما نتوقف عنده ليس في الحقيقة هو الكلمات.

والواقع أنه في نسيان الصورة نصل إلى المعنى، وفي نسيان الكلمات نصل إلى الصورة. يكمن فهم المعنى في نسيان الصورة، وفهم الصورة كامن في نسيان الكلمات[24].

يرجع وانغ بي هنا إلى المناقشة التي أطلقها كتاب **الزهانغ زي**، ثم استعادها كتاب **التعليق الكبير** من كتاب **التحولات** حول العلاقة القائمة بين الخطاب الظاهر والمعنى المضمر. وفي ما كانت الحكم في **التفسير الكبير** توضح معنى الصور التي هي المشبكات السداسية، والتي هي بدورها تعبر عن الدلالة الغامضة التي تركها الحكماء، حاول وانغ بي المضي بعيداً في تفكيره، مستعيراً من الزهانغ زي موضوع نسيان الخطاب: نصل إلى المعنى عن طريق "نسيانات" متتابعة (للخطاب أولاً"، ثم للصور). ليس علينا الذهاب للبحث عن المعنى في مرجعيات خارجية، وإنما علينا أن نجده في قلب الخطاب بالذات – باستخدام الاختزال (بالمعنى المطبخي الذي ورد سابقاً) [25].

العلاقة الجوهرية نفسها تربط الصورة بالمعنى، المرئي واللامرئي: تنبثق الصورة عن المعنى بحكم كونها تجلياً له، ولكن لإدراك المعنى انطلاقاً من الصورة، فالأمر ليس مجرد تبديل بين الخارج والداخل، بل يجب القيام بعملية حركة حقيقية "للعودة إلى الجذر" إلى الوحدة البدئية، وهذا موضوع مهم في اللاوزي. نجد هنا التأرجح نفسه بين ما يقال والمسكوت عنه، بين الحقيقة المرئية وغير المرئية: يتوقف الكلام عن المسكوت عنه لكي يقال، ولكن المسكوت عنه بحاجة إلى الكلام لكي يعبر عن ذاته. من خلال هذا التفكير في مسألة اللغة، وسّع وانغ بي الفكرة القائلة بأنه يمكن مقاربة الداو غير القابل للوصف – وهذه مقولة إيمانية نموذجية في كونفوشيوسيتها – بالتفافٍ ينطلق من اللغة ولكنه ينتهي بنسيان اللغة، وهذا موضوع طاوي مشهور.

بين اللامتميز والمبدأ المُبَنْين

يرى وانغ بي أن الداو لا يوصف، ولا يسمى، ويستحيل إدراكه بواسطة اللغة أو الحواس، ولكنه يقتضي مبدأ يدرك بالعقل بما هو عليه، على صورة الداو، "الثبات":

للداو ثباته العظيم وللمبدأ لي بنيته العامة[26].

الـ لي هو لفظة استعارها وانغ بي من الزهانغ زي، ووسع معناها، وتعني الميزة المنظَّمة للعالم، أي تجلي الداو. الداو بحد ذاته يتجاوز إذن كل وصف، غير أن ثباته يكشف عن بنية ذات دلالة ومعقوليّة، هذا على الأقل بالنسبة للحكيم. في تعليق وانغ بي على كتاب **التحولات** يرى أن مبدأ المعقولية هذا المسمى "لي الأسمى" والذي يصفه "بالأساسي" و"الضروري" هو "ما يجعل كل شيء على ما هو عليه" سويي ران (suoyiran 所以然)[27] ربما يشكل مفهوم نظام متضمن في الكائنات والأشخاص واحداً من المكونات الأكثر أصالة في فكر وانغ بي، وازدادت أهميته عندما أعلن بدء التفكير الكبير "النيوكونفوشيوسي" حول هذا المبدأ بدءاً من القرن الحادي عشر[28].

يرسم "ثبات" الداو بنية تجد فيها الكائنات والظواهر الأكثر تنوعاً في تعدديتها أصلها المشترك في وحدة جوهرية. هناك إذن نوع من الجدلية بين وحدة اللامتميز (وي) والمبدأ المبنين للواقع (لي)، بين الأساس المكون (تي) واستخدامه (يونغ) الذي عن طريقه يجد الداو الذِي لا يوصف، وتجليه الذي هو العالم، توازنَهما المنسجم. نجد في **اللاوزي** 25 وصفاً للمبدأ المبنين الذي تتجلى فيه تلقائية الداو:

يتخذ الإنسان "الأرض" قدوة له

"الأرض" تتخذ "السماء"

"السماء" تتخذ "الداو"

مفهوم الزيران هذا ("هو هكذا من تلقاء نفسه") الذي عبر عنه وانغ بي بشكل أساسي بعبارة سويي ران ("الذي يجعل كل شيء على ما هو عليه") يمثل دوراً محورياً في الجدلية القائمة بين اللامتميز والمبدأ المبنين، وبتعبير آخر بين مظهر "سلبي" ومظهر "إيجابي" للداو الذي هو غياب لكل تحديد، ولكن الإحساس بحضوره قائم فعلاً. إن نعت الداو بأنه لامتميز قد يؤدي بالفعل إلى حصره في البعد الروحي لـ الطريق السلبي (via negative) غير أن مفهوم المبدأ المبنين يأتي ليقطع الطريق أمام إغراء كل سكوت عرفاني بإبراز عمل الداو في الطبيعة.

غو كزيانغ (حوالي 252 – 312)

بخلاف فكر وانغ بي الذي ركز على القدرة المبنينة للامتميز، نجد الكمونية الخالصة، لا بل الصوفية، لدى غو كزيانغ الذي يرى أن الكائنات والأشياء تصدر عن ذاتها، ولا تستمر في الوجود إلا عن طريق العلاقات التي تقيمها في ما بينها، ذلك لأنها غير منبثقة عن مصدر كائن واحد – عن إرادة شخصية أو مبدأ جوهري[29]. يعرض غو كزيانغ مفهومه في تفسيره للزهانغ زي[30] الذي تقوم فكرته المركزية على إفراغ اللامتميز (وو) الذي قال به وانغ بي حول كل جوهر وكل فعالية:

ما يسميه لاوزي وزهانغ زي "وو" ما هو؟ هذا يعني بكل بساطة أن الذي يعطي الحياة للكائنات ليس كائناً وو، وو (無物) وأن الكائنات تعيش من تلقاء نفسها[31].

لا يرى غو كزيانغ أن الـ وي هو مصدر العالم الظاهراتي كما ذهب إلى ذلك وانغ بي، وإنما يجب فهمه على أنه النقيض الخالص والمجرد لما هو موجود

(يو) أي كما لا يوجد "غير موجود"، مع استحالة الانتقال أو التحول من هذه الحال إلى تلك:

وكما أن ما لا يوجد "وو" لا يمكنه التحول إلى ما يوجد (يو)، فإن ما يوجد لا يمكنه التحول إلى ما لا يوجد. وهكذا فإن الكائنات مهما حاولت بطرائق لا محدودة، فإنه لا يمكنها إلا أن توجد. وبحكم هذا فما من زمن لم يوجد فيه شيء ما، هناك دائماً شيء موجود[32].

إن (وو) غو كزيانغ هو "التأكيد على عدم حدوث العالم، وعلى ميزة الحقيقة المطلقة لهذا العالم" [33]. وهو بهذا يضع حداً نهائياً للتذبذب الذي لم يعرف الثبات أبداً (وهو ما تسميه إيزابيل روبينيه "époché" لدى زهانغ زي، ويلتقي مع بيه ويه (Pei Wei) (267 – 300) مؤلف كتاب شونغ يو لين (Chong you lun) (عن تفوق ما هو موجود) "الذي يؤكد في مواجهة وانغ بي أن الـ "وو" ليس هو بداية العالم. يمكننا التفكير أنه ضمن تصور غو كزيانغ تتعثر التحولات اللامحدودة الممكنة عند الحدود بين ما يوجد وما لا يوجد، ويقع هذا تحديداً لأنه في ما وراء ما يوجد، ليس هناك شيء تستطيع التحولات الإفادة منه في لانهائيتها. يدور مجمل فكر غو كزيانغ حول فكرة تقول بأنه ما من أصل أو مبدأ تفسيري (سويي ران 所以然) لتبيان ما هو موجود، كل شيء يصدر عما يسميه الطاويون "من تلقاء نفسه هكذا (زيران 自然) (أو (Sponte sua) في اللاتينية، أي التلقائية): كل كائن يخلق نفسه بنفسه زي زاو (zizao 自造) يتناسل من تلقاء ذاته زي شنغ (zisheng 自生) يحصل بقدرته زيد (zide 自得)... إلخ:

بما أن ما هو غير موجود ليس هنا. لا يمكنه إيلاد ما هو موجود. وبالفعل قبل أن يولد ما هو موجود، لا يمكنه هو أن ينجب. إذن من ذا الذي أوجده هو بالذات؟ إنه يولد ذاته، هذا كل ما في الأمر. وبقدر ما تعجز الأنا عن إيلاد الكائنات، بقدر ما هذه الأخيرة عاجزة

عن إيلاد الأنا. الأنا هي إذن من نفسها هكذا. وبما أن ما هو قائم، قائم من تلقاء نفسه، فإن هذا يسمى الطبيعي تيان ران (tianran 天然)، حرفياً: "الذي يصدر عن "السماء"). طبيعي، هذا يعني القول بغياب أي عمل (من أجل جعله على هذه الشاكلة أو تلك). ولهذا يقال أنه سماوي: التعبيرّ بهذه الطرّيقة يعني تسليط الضوء على العفوية.[....]

وهكذا فإن كل شيء يتكاثر من تلقاء ذاته، ولا يصدر عن أي شيء آخر. هذا هو "داو السماء". كل واحد من الكائنات هو من ذاته (زيران) ولا أحد يعرف بماذا (سويي ران) صار ما هو عليه. وهكذا رغم اختلاف أشكالهما فإن ما تشترك فيه هو أنها كذلك. من هو الكائن الذي كان وراء بروزهما؟ هي هكذا مَن تلقاء أنفسها، هذا كل ما في الأمر.

السؤال هو: هل هناك خالق أم لا؟ إذا لم يكن هناك خالق، فمن ذا الذي استطاع خلق الكائنات؟ وإذا ما وجد فإنه لا يكفي لأن يكوّن جميع الأشكال. وهكذا، إذا كان من الواضح أن جميع الأشكال هي كائنات بحد ذاتها، عندها يمكننا البدء بالكلام على عملية الخلق فحسب، ولهذا السبب فإننا عندما نضع أنفسنا في العالم حيث توجد الكائنات، كل شيء، حتى الظلام، يتحول من تلقاء ذاته إلى دياجير غامضة. وبالتالي فإن الذي خلق الكائنات ليس المولى، إذ إن كل كائنٍ يخلق نفسه بنفسه. كائن يولد من ذاته، وهو لا يرتبط بشيء. هذه هي القاعدة الصحيحة "للسماء – الأرض" [...]. إذا فهمنا هذه القاعدة لي (LI 理) فإننا نُرجع العشرة آلاف كائن إلى مصدرها داخل ذواتها عوضاً عن جعلها مرتهنة لشيء ما خارج عنها[34].

يستبدل غو كزيانغ، إذن، الـ "بماذا" اللامتميز لوانغ بي "بالموجود" المحض، الذي لا يمكن أن يكون سوى "من تلقاء نفسه هكذا" مستعيداً بذلك مفهوماً يخترق، كما الخيط الذي لا ينقطع، مجملَ الفكر الطاوي، أي مبدأ تلقائية الوجود والعمل:

"السماء – الأرض" هو الاسم الشامل للعشرة آلاف كائن. تجد السماء – الأرض أساسها المكوّن في العشرة آلاف كائن، ولكن هذه الأخيرة تجد بالضرورة نهجها المستقيم في التلقائية. التلقائية هي التي ومن دون القيام بأي عمل، تكون على ما هي عليه [35].

الشاعر روان جي (Ruan Ji) (210 - 263) أحد "حكماء أجمة الخيزران السبعة" كتب في الاتجاه نفسه.

ولدت السماء – الأرض من التلقائية، والعشرة آلاف كائن من الأرض – السماء. لا شيء خارج التلقائية، ولهذا فهي اسم الأرض – السماء[36].

يرى غو كزيانغ، بخلاف وانغ بي، أن المرئي لا يقوم على جوهر ما هو غير مرئي؛ لا يمكن سبر غور (الداو)، وعلى وجه التحديد لأن لا غور له – ما من شيء آخر سوى ما يمكن رؤيته (هذا هو المعنى كله لـ"من تلقاء نفسه"). من خلال هذا المنظور، لا يدل الداو على الأصل، إنه لا شيء آخر سوى الاسم المعطى لتلقائية الأشياء. وبالتالي، فلا شيء يمكن أن يحدث سوى "فجأة" "بغتة"، أو لنستعد عبارة اللاوزي 57 – "هكذا!":

لننظر إلى ولادة الكائنات: ما من واحد منها لم يولد دفعة واحدة من تلقاء نفسه [37].

تتضمن العملية المتدفقة إلى ما لا نهاية لفعل الخلق الذاتي الجوّاني مبدأ التذويب فن مينغ (fenming 分命) ("قدر مقسوم المظهر") الذي "يمنح الخصوصية، والذي وفي الوقت نفسه يوضح وينشر قدرته الحياتية، ويمنحه شكلاً ووجوداً محسوساً. لهذا الـ **فن مينغ** مظهر شامل، مثل محدوديته الزمنية (الولادة والموت) والشخصية ("القدرات")، غير أن ميزته العامة هي في كونه مفروضاً ولا مفر منه"[38]. يمكن لهذا أن يفتح المجال أمام فرضية الجبرية التامة، بل وحتى الكليانية، ولكن هنا تكمن المفارقة التي سبق أن شرحها الزهانغ زي: "بعثورنا على السلام داخل حدودنا الخاصة" نستطيع التفرغ للقيام "بالرحلة الطويلة" التي تحدث عنها زهانغ زي. وحدها "الصدفة الرائعة" أو "الانصهار الغامض"[39] بحدودها وقدرها تسمح بتدفق التلقائية المتجددة دائماً بما هو موجود، أي بالطاقة الحيوية (كي):

ما من شيء إلا ويتقبل قسمته، وإلا ويتطابق مع حدوده الخاصة[40].

لا يعمل الخلق التلقائي إذن بمعزل عن التنظيم التلقائي، مما يجعل من المبدأ المنظم الداخلي للأشياء (لي) تعبيراً آخر يدل على التلقائية:

ما من كائن إلا وله مبدأه، يكفيه الالتزام به.

جميع الكائنات موجودة من تلقاء ذاتها، هذا كل ما في الأمر: إنها لا توجد نتيجة التبادل. ما إن ندعها تعمل هكذا، حتى يأخذ المبدأ موقعه من تلقاء نفسه[41].

على الوصف الذي يقدمه الزهانغ زي "للرجل المكتمل" الذي "لا يغرق في طوفان يصل إلى السماء، والذي لا يشعر بالحر في قيظ يذيب المعادن والحجارة ويحرق الأرض والجبال" يعلق غو كزيانغ:

أينما ذهب، يشعر بالسلام، وهكذا فهو يشعر بالراحة في كل مكان. أن يعيش أو يموت، لا يبالي، يستوي عنده الغرق وشدة الحر! إذا كانت الكوارث لا تؤثر في الرجل المكتمل، فليس ذلك لأنه يتحاشاها. وإنما لأنه يتبع مبدأه دون لف أو دوران، وهكذا فإنه بالطبع لا يعرف الشقاء أبداً[42].

مبدأ النظام هذا المتضمن في الطبيعي، إذا ما طبق في مجال العلاقات الاجتماعية السياسية، يقودنا إلى فكرة الملاءمة بين "الأسماء" و"الأشكال" التي سيطرت في بداية العهد الإمبراطوري، وعادت إلى الظهور نحو نهاية عهد الهان. يرى غو كزيانغ "الحكومة التامة تترك التمايزات التراتبية القائمة كما لو أنها تشكل قسماً من النظام الطبيعي"، فيما يتصور وانغ بي "مجتمعاً مثالياً لا طبقة فيه يذكّر باليوتوبيا المساواتية للسلام الكبير"[43]. غير أن فكر غو كزيانغ، مع ذلك لا يمكن اختصاره بأيديولوجيا كليانية، ذلك أنه "ليس هناك من جواني وبراني، الضوء ينير الكل بشكل متساو"[44]. وفيما يمكن أن يتهم وانغ بي بالبحث عن السر حيث لا يوجد، فإن غو كزيانغ يرى أنه ليس هناك ظاهر وباطن، والسر هو العالم الحقيقي: كل شيء هو هنا، ليس هناك ما هو خارج عن ذلك.

ولكي نستعيد عبارة إيزابيل روبينيه، يدفع غو كزيانغ تفسير الزهانغ زي في اتجاه "عقلانية صوفية" تبني "العالم على أنه مطلق" بما أنه "ليس له سبب: ما من شيء في ما وراءه، ولكن تجدده لامحدود؛ من دون سبب، لا قرار له [...]. وهكذا فإن الموت يتلاشى كما الولادة: لا شيء يفنى بما أنه لا شيء يخلق نفسه؛ تبتلع الأبدية التامة والوحيدة الفرد في الزمن الأبدي للتحولات التي لا بداية لها ولا نهاية" [45]. هذه الملاءمة الكاملة، بل وحتى الهوية التي تراوح، بين المطلق والنسبي تجعل من فكر كهذا غايةً في القدرة على التكيف مع حضورية بوذية ماهو ايانا (Mahâyâna). والواقع أن تفسير غو كزيانغ يبدو مركزياً في تبنّي البوذية التي تمّت على يد المثقفين الصينيين بعبارات مستمدة من الزهانغ زي[46].

تقليد طاوي

إذا كانت "دراسة السر" أعادت إلى الواجهة اللاوزي والزهانغ زي، فإنها وصفت خطأ "بالنيوطاوية"، ذلك أنها قامت بصياغة متميزة للطاوية الخالصة، وانتشرت كتيار ديني، علمي وتقني، وبخاصة بدءاً من عهد الهان اللاحقين. ميز مفكرون مثل وانغ بي وهيه يان التقليد الفكري للشمال، الذي ورث التأويل الكونفوشيوسي للكلاسيكيات "بالكتابة القديمة". وكما سبق ورأينا، فإن هذه الحركة الأخيرة نجمت في قسم كبير منها كردة فعل على التيار المسيطر "الكلاسيكيات الحديثة"، الذي باعتماده على الأدب المحرف كانت له أرضية مشتركة مع "السحرة" فانغ شي (fang Shi) والذي لم نقصّر في الكشف عن مدى قرابته ومشابهته للطاويين[47].

واحد من النصوص التي شكلت نقطة التقاء بين جميع هذه الأوساط هو الـ زهو يي كانتونغ كي (Zhouyi cantongqi) **(المطابقات الثلاث بحسب كتاب التحولات)**[48]، المنسوب إلى الكاتب الغامض ويه بويانغ (Wei Boyang) الذي

يفترض أنه عاش في القرن الثاني ب.م. يعالج هذا الكتاب إنتاج الزُنجفر الذي يستخدم في إنتاج أقراص الخلود، أحد الموضوعات الأساسية لأبحاث الطاويين وتجاربهم. تُعرَض العملية الخيمائية من خلال رمزية المشبكات الثلاثية والسداسية الممتزجة مع علامات دائرية (وبخاصة السلسلة العشرية المسماة "الجذوع السماوية") ومع حركات الشمس والقمر، وسواها من المطابقات التي سبق وجودها عند مفسري الهان.

وإزاء نهج وانغ بي الفكري الذي سعى لأن يجعل من اللامتميز هو المطلق وصولاً إلى دمج الداو به، من المهم أن نلاحظ أن **الكانتونغ كي**، ومن خلال الموروث الكوزمولوجي الخالص، يدمج الداو مع الواحد أو "الطاقة البدئية للمقام الأسمى"، التي أثيرت في النصوص المحرّفة التي تناولت كتاب **التحولات**. الشيء نفسه نجده عند جيه هونغ (Ge Hong) (حوالي 283 – 343) مؤلف كتاب **باوبيزي** (Baopuzi) **(المعلّم الذي يعانق البساطة)** وهو صورة تشكل رمزاً للتراث الأدباء، والخيميائي في صين الجنوب المتميزة بسحرة وطاويي الهان:

عندما نعرف "الواحد" يكتمل كل شيء. بالنسبة لمن يعرف "الواحد"، فما من شيء يجهله. بالنسبة لمن لا يعرف "الواحد"، فما من شيء يستطيع معرفته. يتجلى "الداو" في "الواحد" أولاً. قيمته، إذن، لا نظير لها[49].

وكما لاحظت إيزابيل روبينيه، فإن التأملات العدادية التي دارت حول التحولات "الناشطة في ظل الهان، اختفت تقريباً عن المشهد الرسمي بعد ذهابهم، في ما استمرت داخل الأوساط الطاوية، وهكذا فقد حافظوا على موروثها، وصاروا ورثة النيوكونفوشيوسية في عهد "السونغ" التي اكتفت عندئذٍ بحمل المشعل في ما اهتمت الطاوية بالحفاظ على الشعلة"[50].

هوامش

1 – Renwu Zhi, *(Traité des caractères)*, ed SBCK p. 26b.

للترجمات انظر: John K. Shryock, *The Study of Human Abilities. The Jen Wu Chih of Liu Shao* (New Haven: American Oriental Society, 1937), and Anne-Marie Lara, *Traité des caractères* (Paris: Gallimard, 1997).

2 – *Shisi lun* (**التخلص من ذات**). قام بترجمة هذا البحث: Donald Holzman, *La vie et la pensée de Hi K'ang* (*223 – 262*) (Leyde: Brill, 1957).

ومن أجل ترجمة إلى الإنجليزية لأبحاث كزي كانغ والتي تتضمن أيضاً **رفد المبدأ الحيوي** يانغ شنغ لين (Yangsheng lun) وما من فرح أو حزن يتوقف على الموسيقى شن غوي إيل لين (Sheng Wu aile lun)، انظر:

Robert G. Henricks, "Philosophy and Argumentation" in: *Third-Century China. The Essays of Hsi K'ang* (Princeton: Princeton University Press, 1983).

3 – غالباً ما ينسب الديوان الجديد **للأقوال الاجتماعية** شي شو كزن يي (Shishuo xinyu) وهو قطوف حكمية وأقوال مأثورة ومحاورات ومناظرات كانت تجري في الأوساط الأرستقراطية، إلى الأمير ليو يي كينغ (Liu Yiqing) (403–444). انظر الترجمة الإنجليزية التي قام بها:

Richard B. Mather, *Shih-shuo Hsin-yü, A New Account of Tales of the World, by Liu I-ch'ing with Commentary by Liu Chün* (Minneaopolis: University of Minnesota Press, 1976).

4 – انظر: Donald Holzman, "Les sept sages du bosquet de bambous et la société chinoise de leur temps," *T'oung Pao*, vol. 44 (1956) pp. 317-346, et Etienne Balazs, "Entre révolte nihiliste et évasion mystique: Les courants intellectuels en Chine au III[e] en siècle de notre ère," dans: *La bureaucratie céleste* (Paris: Gallimard, 1968) pp. 108-135.

5 – في ما يتعلق بكل من دونغ زهونغ شي ويانغ كزيونغ انظر الفصل السابق من هذا الكتاب.

6 – تجدر الإشارة إلى أن ما رونغ (Ma Rong) (79-166)، وهو واحد من كبار ممثلي التقليد التفسيري للكلاسيكيات "بالكتابة القديمة" في عهد الهان اللاحقين، وألف أول تفسير كونفوشيوسي **للاوزي**، كما كتب تفسيراً لكتاب **التحولات**، وهو بهذا متقدم على وانغ بي، الذي

من المهم فهم تفسيره على ضوء هذا الموروث الكونفوشيوسي. انظر: M. Jerzy Künstler, *Ma Jong, vie et oeuvre* (Varsovie: [n. pb.], 1969).

7 – *Wei shu* (*Annales de la dynastie Wei)* 28, in Sanguo zhi (*Chronique des trios royaumes*) (Pékin: Zhonghua shuju, 1959), p. 795. "L'harmonie médiane" est une allusion au *Laozi* 42,

انظر أعلاه الفصل 7 "من الداو إلى العشرة آلاف كائن" من هذا الكتاب.

8 – Zhou Yi lüeli (*Remarques générales sur le livre des Mutations*), chapitre Ming tuan ("Explications des jugements sur les hexagrammes"), p. 591, dans l'édition des oeuvres complètes de Wang Bi par: Lou Yulie, *Wang Bi ji jiaoshi* (Pékin: Zhonghua shuju, 1980)

حول كتاب **التحولات** (*Mutations*) انظر الفصل 11. وبخصوص ترجمة لهذا الأثر الكلاسيكي، مع شرح لوانغ بي، إضافة إلى كتابه **زهو يي ليلي** (*Zhou Yi lüeli*) انظر: Richard John Lynn, *The Classic of Changes: A New Translation of the I Ching as Interpreted by Wang Bi* (New York: Columbia University Press, 1994).

9 – انظر تفسير: Wang Bi au *Laozi* 47, 49 et 70، هناك العديد من الترجمات والدراسات التي تناولت تفسير وانغ بي **للاوزي**، انظر: Paul J. Lin, *A Translation of Lao Tzu's Tao Te Ching and Wang Pi's Commentary* (Ann Arbor: University of Michigan, 1997); Ariane Rump and Wing-tsit, *Commentary on the Lao Tzu by Wang Pi* (Honolulu: University Press of Hawaii, 1979); Richard J. Lynn, *The Classic of the Way and Virtue, A New Translation of Tao -te Ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi* (New York: Columbia University Press, 1999), and Rudolf G. Wagner, *The Craft of a Chinese Commentator: Wang Bi on the Laozi* (Albany: State University of New York Press, 2000),

وانظر أيضاً كتاب آلان شان (Alan Chan) المذكور أدناه في الهامش رقم 16، من هذا الكتاب.

10– *Daolun* (sur *le Dao*), cité par Zhang Zhan (début du IVe siècle) dans son commentaire au *Liezi*, ed., SBCK 1, p. 2b.

11 – Wang Bi cité par son contemporain Han Kangbo en marge du *Grand commentaire* sur les *Mutations.*

12 – Commentaire au *Laozi 38*، هذه المزاوجة لأول مرة بين "الأساس المكون" تي (ti) و"بدء عمله" **يونغ** (*yong*)، التي لم تظهر سوى هذه المرة في كتابات وانغ بي، سوف تشهد حظوة كبيرة في السياق البوذي، ثم النيوكونفوشيوسي بدءاً من عهد السونغ. في ما يتعلق بـ **اللاوزي** 11 انظر أعلاه الفصل 7 "مفارَقة" من هذا الكتاب.

13 – Commentaire au *Laozi* 22.

14 – حول هذا المقطع انظر أعلاه الفصل 7 "النهج السلبي أو الصوفي" من هذا الكتاب.

15 – انظر 40 *Laozi* حيث ولد العشرة آلاف كائن مما هو موجود، الذي ولد بدوره مما هو غير موجود و42 *Laozi* حيث ولد "الواحد" من "الداو"، وعنه صدرت تعددية الكائنات.

16 – Commentaire aux *Entretiens*, VII, 6،

يبدو هذا التلاحم بشكل أوضح عندما نجري المقارنة مع الرؤية المتأثرة كثيراً بكوزمولوجيا الهان في تفسير هيه شانغ غونغ (Heshang gong) ("العجوز على ضفة النهر") **للاوزي**، حيث نجد مفهوم "الواحد" بعد رده إلى الفراغ هو الذي يحتل المنزلة المركزية بدلاً من غير الظاهر، انظر:

Alan K. L. Chan, *Two Visions of the Way. A Study of the Wang Pi and the Ho- shang Kung Commentaries on the Lao-Tzu* (Albany: State Univertsity of New York Press, 1991), and Isabelle Robinet, *Les Commentaires du Tao Tö King jusqu'au VII[e] siècle* (Paris: Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1977).

17 – Commentaire au *Laozi* 6 et 14.

18– *Daolun* (sur le *Dao*) cité par Zhang Zhan dans son commentaire au *Liezi*, ed. SBCK, 1, p. 2b.

19 – Commentaire au *Laozi* 25 et 38.

20 – حول اللغة كتقطيع انظر الفصل 4 "إنه كذلك" إنه "ليس كذلك" من هذا الكتاب.

21 – *Wei shu* (*Annales de la dynastie Wei*) 28, in Sanguo zhi (*Chronique des trois royaumes*) (Pékin: Zhonghua Shuju, [n. d.]), p. 795.

22 – Commentaire sur le jugement (*tuan*) de l'hexagramme 24 (*Fu*), ed. Lou Yulie (الهامش رقم 8)، ص 336 – 337.

23 – انظر: *Xici* (*Grand Commentaire*) A 12؛ انظر الفصل 11، الهامش رقم 44 من هذا الكتاب.

24 – *Zhou Yi lüeli* (ملاحظات عامة حول كتاب **التحولات**) الفصل Ming xiang ("تفسير صور المشبكات السداسية"). صور فخ الأرنب وشبكة السمك مأخوذة عن *Zhuangzi* 26، انظر أعلاه الفصل 4، الهامش رقم 26، من هذا الكتاب.

25 – انظر ص 398–401 من هذا الكتاب.

26 – Commentaire au *Laozi* 47.

27 – حول تطور مفهوم الـ **لي** (*LI*) وهي لفظة نصادفها ثماني مرات في تفسير وانغ بي، فيما لا نجدها ولو مرة واحدة في **اللاوزي**، انظر:

Anne Cheng: "*Yi*: Mutation ou changement? Quelques réflexions sur le commentaire de Wang Bi (226 – 249) au *livre des mutations*," dans: Viviane Alleton et Alexeï Volkov, eds., *Notions et perceptions du changment en Chine* (Paris: Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1994), et "Li ou la leçon des choses," *Philosophie*, no. 44 (1994) (Paris: éd. de Minuit, [s.d.]), pp. 52-71.

28 –انظر الفصل 18، من هذا الكتاب.

29 – انظر سيرة غو كزيانغ في: *Jin Shu* (*Annales de la dynastie Jin*) 50، وفي ما يتعلق بفكره انظر: Isabelle Robinet, "Kouo siang ou le monde comme absolu," *T'oung Pao,* vol. 69 (1983), pp. 73-107.

30 – هذا التعليق هو واحد من أقدم التعليقات حول **الزهانغ زي** التي وصلتنا، حيث قام غو كزيانغ بإعادة قولبة النص للرواية الوحيدة التي بين أيدينا الآن والتي استعاد فيها – إلى حد اتهامه بالسرقة – رواية معاصره كزيانغ كزي (حوالي 223 – 300) وواحد من "حكماء أجمة الخيزران السبعة".

انظر: Livia Knaul, "*Lost Chuang-tzu* Passages," *Journal of Chinese Religions*, vol. 10 (1982), pp. 53-79.

31– Commentaire au *Zhuangzi* 11, ed. *Zhuangzi jishi* de GUO Qingfan, ZZJC, p. 173.

32 – Commentaire au *Zhuangzi* 22, p. 332.

33 – Robinet, "Kouo Siang ou le monde comme absolu," p. 100.

34 – Commentaire au *Zhuangzi* 2, pp. 24-26 et 53.

35 – Commentaire au *Zhuangzi* 1, p. 10.

36 – انظر: بحثه القصير الذي يتناول فيه **الزهانغ زي** (*Zhuangzi*) (*Da Zhuang lun*)، الذي ترجمه إلى الإنجليزية: Donald Holzman, *Poetry and Politics: The Life and Works of Juan Chi (210 – 263)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).

37 – Commentaire au *Zhuangzi* 2, p. 22.

38 – Robinet, "Kouo Siang ou le monde comme absolu,", p. 81.

Allusion au *Laozi* 56. – 39

Commentaire au *Zhuangzi* 2, p. 24 . – 40

Commentaire au *Zhuangzi* 22, p. 325, et 2, p. 27 . – 41

Commentaire au *Zhuangzi* 1, p. 17 . – 42

Robinet, "Kouo Siang ou le monde comme absolu,", p. 102. – 43

Commentaire au *Zhuangzi* 2, p. 22 . – 44

Robinet, Ibid., pp. 91 sq. – 45

46 – يحتوي تفسير غو كزيانغ **للزهانغ زي** على تعابير نجدها، وفي آن، في مدرسة مادهيا ميكا (Mâdhyamika) البوذية، وفي المدرسة الطاوية "السر المزدوج"، بخصوصهما انظر الفصل 15 في الهامشين رقم 3 و 9 من هذا الكتاب.

47 – في ما يتعلق بالكلاسيكيات "الحديثة" و"القديمة" انظر الفصل 12، "معركة الكلاسيكيات" وحول **الفانغ شي** انظر الفصل 10 الهامش رقم 7 والفصل 12 الهامش رقم 13 من هذا الكتاب.

48 – هذا الكتاب **الخميائي** (*alchimique*) ينسب إلى أحد أدباء الهان، ولكنه ربما كُتب قبل تلك المرحلة، وتم ضمه إلى المجموعة الطاوية (taoïste) الضخمة، **داو زانغ** (*Daozang*). تم تأويل العنوان بأشكال مختلفة "المطابقة الثلاثية بين سبل السماء، الأرض والإنسان" أو "المطابقة الثلاثية بين سبل التحولات والطاوية والخيمياء" انظر: Fukui Kojun, "A Study of Chou-i Ts'an-t'ung-ch'i," *Acta Asiatica*, vol. 24 (1974), pp. 19-32.

Baopuzi neipian (*Traité interne du Maître qui embrasse la simplicité*), chap. – 49 18, ed. ZZJC, P. 92، ترجمة: Kristofer Schipper, *Le corps taoïste: Corps physique, corps social* (Paris: Fayard, 1982), p. 175. Pour le *Baopuzi neipian* (*Traité interne*),

انظر ترجمات: James R. Ware, *Alchemy, Medicine and Religion in the China of A. D. 320,* 1966, rééd. (New York: Dover, 1981), and Philippe Che, *Ge Hong. La voie des divins immortels. Les chapitres discursifs du Baopuzi neipian* (Gallimard: [n. pb.], 1999). Pour le *Baopuzi waipian* (*Traité externe*),

انظر: Jay Sailey, *The Master Who Embraces Simplicity. A Study of the Philosopher Ko Hung, A.D. 283-343* (San Fransisco: Chinese Materials Center, 1978). Sur Ge Hong,

انظر: Gertrud Güntsch, *Ko Hung. Das Shen-hsien chuan und das Erscheinungsbild eines Hsien* (Berne: Peter Lang, 1988).

50 – Robinet, *Histoire du taoïsme*, p. 50,

لنفس الكاتب انظر: Gertrud Güntsch, *Introduction à l'alchimie intérieure* (Paris: Cerf, 1995).

القسم الرابع

الانقلاب الكبير البوذي

(القرن الأول – القرن العاشر)

الفصل الرابع عشر

بدايات المَغامِرة البوذية في الصين

(القرن الأول – القرن الرابع)

عندما انهارت إبان القرنين الثالث والرابع تقريباً رؤيةٌ متكاملة للعالم، ومنظومة قيم تمت صياغتها طوال القرون الأربعة من حكم سلالة هان، وتوطدت التطلعات الفردية، حملت البوذية القادمة من الهند معها طريقة جديدة في النظر إلى الوجود قلبت التصورات الصينية رأساً على عقب – فكانت عملية تاريخية أدت إلى عملية هضم حقيقية في ظل سلالة تانغ بدءاً من القرن الثامن.

الأصول الهندية للبوذية

في الهند حيث سبق لها أن شكلت انقلاباً، بدأت المغامرة البوذية مع غوتاما ساكيا موني (Gautama Sâkyamuni) (حوالي 560 – 480 ق.م.) المعاصر لكونفوشيوس. أمير ورث مملكة صغيرة تقع على سفح الهملايا، عاش حياة بذخ ومتع، تخلى عنها ليعيش حياة رجل دين متسوّل بعد أن انكشف له أن "كل شيء ما هو إلا وهم مايا (mâyâ)" إثر صدمة عاشها لدى رؤيته أربعة أشخاص هم على التوالي رجل عجوز، ورجل مريض، وجثة، وكاهن يحمل

قصعة الصدقات. في الخامسة والثلاثين من عمره، عندما نزل عليه الوحي تحت شجرة "اليقظة" بودهي (bodhi) عرف باسم بوذا (Bouddha) "المتيقظ". أمضى حياته بعد ذلك في التعليم (أول موعظة له كانت موعظة بيناريس (Bénarès المشهورة) وتوفي في **بارينيرفانا** (Parinirvâna) في الثمانين من عمره.

فرضت الرسالة البوذية نفسها على أنها عالمية، تسمو وتتجاوز تحديدات الطقوس الفيدية، وعقلانية **الأوبانيشاد** (Upanishad) ومجتمع الطبقات الدينية. ومع ذلك فهي تشتمل على بعض مكونات الفكر الهندي من مثل مفاهيم **الكارما** (karma) والبعث التي تشكل أسس نظرية تقول بأن كل كائن من خلال حياته السابقة يحدد ما سيكون عليه في حياته التي ستأتي لاحقاً. فالوجود في الواقع ليس محصوراً ببداية ونهاية، بل علينا تصور تسلل منطقي لحيوات لامتناهية تتخذ أشكالاً مختلفة (آلهة، بشر، حيوانات، كائنات جهنمية...) بحسب **الكارما** الخيرة أو الشريرة التي تراكمت عبر الحيوات السابقة.

تعني كلمة كارما العمل أو الفعل. لكل فعل نتيجة أو ثمرة، حسنة أو سيئة. الفعل، إذن، ليس دقيقاً أو محايداً، إنه يحمل نتائجه الخاصة به: "كل ما هو موجود يمثل مسألة "كرمية": "الكائنات الحية أو غير الحية، الحيوانات، البشر والآلهة نفسها، لا توجد إلا من خلال وجودٍ متسلسل يتألف من أسباب وثمار، حيث اللحظة والفعل الحاضران يتحددان بما سبقهما ويحددان بما سوف يليهما"[1]. إذن فقانون الكارما يقرر بأن الكائنات، التي تبعث بالاستناد إلى طبيعة أفعالها الماضية، هي "ورثتها". يجري كل شيء كما لو أن الأفعال تنقل جينات، مما يجعل الكارما نظرية "جينية" في الفعل. يشهد على ذلك هذا الحوار الذي جرى بين الراهب الهندي ناغاسينا (Nâgasena) والملك الهندي – اليوناني

ميليندا (Milinda) (ميناندر(Ménandre)، القرن الثاني ق.. م.) المتعطش لمعرفة المذهب البوذي:

"ناغاسينا، لماذا لا يتشابه جميع البشر؟ لماذا تطول حياتهم أو تقصر؟ لماذا هم أصحاء أو مرضى؟ وسيمون أو دميمون، ذوو مكانة أو عاجزون، أغنياء أو فقراء، أرستقراطيون أو عوام، أذكياء أو حمقى؟

– لماذا أيها الملك العظيم، لا تتشابه النباتات؟ لماذا هي، بحسب أنواعها، حامضة، مالحة، مرة، قارصة، قابضة أو رقيقة؟

– أفترضُ أن هذا ناجم عن اختلاف بذورها.

– وكذلك البشر، يختلف البشر بحسب اختلاف أفعالهم. قال "السعيد" (بوذا): ميراث الكائنات هو الكارما الخاصة بها، إنهم ورثة، ونسل وأهل وأتباع هذه الكارما: الكارما هي التي تقسم البشر إلى سامين ومنحطين"[2].

غدت صورة البذور كلاسيكية في المسيرة الكارمية التي لا تشكل فيها عملية البعث السيئة أو الحسنة لا ثواباً ولا عقاباً، وإنما مجرد نتيجة طبيعية لأنماط معينة من الأفعال. ما قدمته البوذية في نظرية الكارما هو أنها شدّدت لا على الفعل بحد ذاته في حدثيته، وإنما على القصدية التي يشكل الفعل تجلياً لها. النية، أو الدفق النفسي هو الذي يولد الكارما ويحرك بالتالي سلسلة من الأسباب تقود إلى الثمرة. وهذا هو السبب الذي من أجله رمت البوذية أول الأمر إلى استئصال القصدية، التوتر الدائم نحو، باختصار الرغبة باعتبارها ديهكها (Duhkha). تعني هذه اللفظة حالة من عدم الرضا والانزعاج المستمرة التي يعاني منها كل كائن مربوط وخاضع لدولاب الـ سامسارا (samsâra) (من الجذر سار الذي يعني "انقضى" والتي تستحضر "التيهان الدائم" والتدفق المستمر والكوني للموجودات). الاعتقاد بالتقمص المتجذر عميقاً في الثقافة الهندية، يتلاءم مع الشعور بالنقص المرتبط بحالة مشروطة من الامتلاء

والاستدامة في الكمال. تقول تيريز دافيلا (Thérese D'Avilla): "رغبتنا لا علاج لها".

كل حياة هي **ديهكها** بما أنها غير دائمة. وهمنا الكبير – وهذا هو الحدس المركزي للبوذية – هو الإقتناع بأن على كل واحد منا أن يشكل "أنا" مستمرة: هنا تكمن العقبة الرئيسة في طريق الوصول إلى "المطلق". بحسب نظرية "اللا أنا" أناتمان (anâtman) يجري اختصار الإنسان إلى مجاميع خمسة سكاندها (Skandha) للظواهر الخالصة (الشكل الجسدي، الأحاسيس، الإدراكات، التكوينات الذهنية، الوعي) التي تشكل المادة الأولية لما يسميه الحس المشترك "التفردية". يقوم الوهم عندما نفرض على مجاميع الظواهر مفهوم "الأنا" الذي يكسبها ما يبدو أنه وحدة واستمرار، ولكن كل ما يفعله هو ربطنا بدولاب الحياة. وكما قال برنارد فور (Bernard Faure) بحق: "إن مفهوم غياب الأنا، هو من دون شك الذي يميز البوذية بشكل واضح عن سائر المذاهب الفلسفية أو الدينية. إنه أيضاً الأكثر صعوبة على الفهم، ذلك لأنه يتناقض مع قناعتنا الأكثر رسوخاً [...] إنه يغيّب الأنطولوجيا كاملة، والاعتقاد بالكائن والجوهر. لم يعد هناك في قلب الكائنات والأشياء، شرارة الحقيقة النهائية تلك، هذا الأتمان (âtman) الذي يرى فيه الهندوس ذلك الجزء الفردي من المطلق، أثر المبدأ النهائي أو الـ براهمان (Brahman) في أعماق الذات. لا نجد وراء الحالات العاطفية أو النفسية كلها، الأفكار والأفعال، أي مبدأ ائتلافي أو موحد ثابت يمكن وصفه بالأنا. هناك فكر، ولكن ما منِ مفكر. مفهوم الفاعل، ووجود عامل فاعل خلف الأفعال ليس سوى خطأ ناجم عن اللغة [...]. ليس هناك شيء ولا شخص في الخلف: لا فاعل، ولا معنى ذاتي"(3).

الهدف النهائي هو وضع حد لدوّامة الشهوة: ما إن تنطفئ الشهوة، حتى يتوقف ظهور **الكارما**، وتبلغ حلقة الانبعاث نهايتها، وهذا يدل على خمود

النيرفانا (nirvana). أكثر من الفكاك من دولاب سامسارا، يتعلق الأمر ببلوغ الوسط، الثقب وسط الدولاب، فضاء الفراغ اللامتناهي، وحده بمنأى عن الدوران الأبدي للدولاب. في هذا المركز الساكن، نستطيع إدراك ديهكها وخواء السامسارا حيث يعيش الإنسان البراني المبعد دائماً عن المركز.

الأختام الأربعة للقانون البوذي

"الكل هو ديهكها" هذه هي أولى الحقائق الأربع النبيلة أو أختام القانون البوذي دهارما (Dharma) التي بشر بها بوذا في موعظة بيناريس إثر تلقيه الإشراف:

هاكم أيها البيهيكهيس (الرهبان)، الحقيقة النبيلة عن الديهكها. الولادة هي ديهكها، والشيخوخة هي ديهكها، والموت هو ديهكها، أن نقترن مع ما لا نحب هو ديهكها، أن نفترق عمن نحب هو ديهكها، أن لا نحصل على ما نشتهي هو ديهكها؛ باختصار، مجاميع الارتباط الخمسة سكاندها (Skandha) هي ديهكها.

وهذه هي الحقيقة النبيلة لسبب الديهكها. إنه هذا العطش رغبة تانها (tanha) هو الذي يولد العودة إلى الوجود، والرجعة، المقترنة بنهم متقد، وهو الذي يجد متعة جديدة تارة هنا، وطوراً هناك، أي التعطش إلى متع الحواس، التعطش إلى الوجود والصيرورة، التعطش إلى اللاوجود (الانعدام الذاتي).

وهذه هي الحقيقة النبيلة عن توقف الديهكها. إنها التوقف التام لهذا العطش: إنها إهماله، والتخلي عنه والتحرر منه والانفصال عنه.

وهذه هي الحقيقة النبيلة عن "الصراط" الذي يقود إلى توقف الديهكها. إنه "الصراط المثمّن النبيل"، أي أنه: الرؤية الصائبة، التفكير السليم، الكلام السليم، الفعل السليم، طريقة الوجود السليمة، الجهد الصحيح، الانتباه الصحيح، التركيز السليم[4].

دفعة واحدة، أثار بوذا المسائل الأساسية الكبرى بجذرية بدت غير مسبوقة في نظر المفكرين الصينيين، لأنه بدا في الغالب كطبيب، بدأ بتقديم تشخيص للشرط الإنساني لا مجاملة فيه، المستعبد والواقع تحت وطأة الديهكها، والذي لا

يمكنه التحرر من نيرها إلا بوثبة الخلاص. نحن هنا بعيدون عن المناقشات الكونفوشيوسية حول الفهم الملائم للمقصود "بالطبيعة البشرية". التعاليم الأساسية لبوذا تشكل أولاً وقبل كل شيء عقيدة خلاص وعلاجاً وحكمةً في آن، تنفر من التنظيرات، التي ستميز مع ذلك التطورات اللاحقة للبوذية الهندية، مدفوعة إلى ذلك بضرورة إقناع عقول متمرسة بالمنطق والجدل.

تم شرح الإرشاد العملي الذي أعطي الأولوية في تعاليم بوذا في "الصراط المثمّن" للحقيقة الرابعة. تشير التشعبات الثمانية إلى جميع الطرق المفتوحة أمامنا للوصول إلى الخلاص والتي تتألف من ثلاث منظومات: ما تسميه موعظة بيناريس "عملاً، وطريقة وجود، وجهداً سليماً"، وهو، ناجم عن الممارسة الأخلاقية، الانتباه والتركيز السليمين: اللذين يتطابقان مع الانتظام العقلي والتأمل أو التبصر، وأخيراً "الرؤية، والتفكير والكلام السليم" التي تنتمي إلى ميدان الحكمة. لا ترجع التمايزات القائمة بين مختلف المدارس البوذية إلى أساس الحدس بقدر ما ترجع إلى أساليب الوصول إلى الإشراق.

يشكل الانضباط الأخلاقي مرحلة تحضير لتوفير الشرط اللازم للممارسة الروحية. تختلف قواعده بحسب ما إذا كان يخص الرهبان أو العلمانيين. تُعدُّ الجماعة الرهبانية سانغ ها (sangha) نخبةً، فيما تُعدُّ حياة العلمانيين، سلفاً، غير متوافقة مع متطلبات الحياة الروحية. وكما هو الحال في كل حياة رهبانية، هناك مجموعة من القواعد فينايا (vinaya)، التي صارت تشكل قسماً من الأدب البوذي: اللاعنف، الفقر، العزوبية، وربما كانت هذه القاعدة الأخيرة موضوع معارضة قوية من المجتمع الصيني، الشديد التمسك بالانجاب وتقديس الأسرة. بالنسبة للصينيين الدخول في الرهبنة يعني حرفياً "مغادرة الأسرة" شي جيا (shu jia) ونتيجة لذلك، التخلي في آن واحد عن خدمة الأهل واستمرارية الذرية. يضاف إلى هذا أن تشكيل كهنوت يتجاوز البنى الأسرية والسياسية شكّل ظاهرة

اجتماعية لا سابقة لها في الصين، وسيكون في أصل أعنف ردات الفعل والاضطهادات المناوئة للبوذية.

في ما يتعلق بالعلمانيين، الذين يقلّ حظهم في الوصول إلى النيرفانا، يتم التركيز على فكرة تراكم المكارم (كارما) القريبة التناول خلافاً لما هو الحال مع المتطلبات القاسية للقانون البوذي. القانون الأساسي لأخلاقية العلماني يقتصر على حفظ "الجواهر الثلاث" والإلتزام "بالتعاليم الخمس". "الجواهر الثلاث" ثلاث عبارات سهلة الحفظ ويجب أن تنشَد ثلاث مرات:

ألوذ ببوذا

ألوذ بالدهارما (Dharma)

ألوذ بالسانغ ها (Sangha)

أما في ما يتعلق بالتعاليم الخمسة فهي عدم القضاء على الحياة، الامتناع عن السرقة، الامتناع عن الزنى، عن الكذب، وعن تناول المسكرات[5].

ينجم الانضباط العقلي عن مجموعة ممارسات تعبر عنها اللفظة العامة يوغا (yoga)[6]. ما إن نجعل الجسد جاهزاً للحياة الروحية حصراً، نستطيع عندها ممارسة التأمل أو التركيز سامادهي (samâdhi)، التي لها جذر مشترك مع اللفظة اليونانية synthesis، وذلك بتقليص حقل الانتباه وفقاً لنمط معين، ولمدة تحددها الإرادة بهدف الوصول إلى حالة من الهدوء التام، على صورة مرآة أو صورة بركة لا تموجات فيها. يتعلق الأمر بضبط العقل، بتبئير حقل الانتباه بحيث لا يمكن أن يشتته الواقع الخارجي، وهو الموضوع الدائم للرغبة والطمع، وذلك بهدف الوصول إلى القاعدة المكتملة للحكمة.

هذه الحكمة براجنا (prajnâ) التي تمثل نهاية الطريق الروحي البوذي، تفهم على أنها "التأمل المنهجي للدهارما" أو بعبارات مفارقة "الإمساك" بالواقع، الذي

صار ممكناً وذلك عن طريق إثبات أنه ليس هناك بالفعل شيء للإمساك به. البراجنا هي القدرة التي نكتسبها عن طريق الممارسة المنهجية للتأمل، وعلى رؤية الواقع كما هو، من دون أي وهم، أي عندما نرى أن الأشياء "الموجودة" فعلاً ليست سوى مجاميع من الظواهر غير الدائمة أو دهارما. المحصلة النهائية لتحليل يعتمد الاختزال. الدهارمات، هي التي نرجع إليها في نهاية المطاف عناصر التجربة. إنها تدل على الأشياء كما هي، مجردة من طبيعتها الخاصة سفا – بهافا (sva- bhâva)، في "الحالة الكذا" تاتهاتا (tathatâ)، بعيداً عن أي "لف" مفهومي، مستعيدين تعبير بوذا. "الهكذاوية" "هي أن الأشياء، كحقيقة مطلقة، هي "كذا"، وأن طبيعتها الحقيقية تقوم في غياب كل تحديد مغاير لوجودها المحض. وبمقدورنا أن نقول إنه إذا كانت النيرفانا غياباً مطلقاً، فإن التاتهاتا هي حضور محض: "وجهتا نظر متناقضتان تماماً حول الحقيقة المطلقة نفسها"[7]. وخلاصة القول إن لفظة دهارما تعني في آن الأشياء والحقيقة المرتبطة بالأشياء: عندما تقوم **الدهارمات** وفقاً لطبيعتها الحقيقية، تتماهى مع الدهارما أي مع القانون البوذي (المعبر عنه في الصينية بـ 法 fa).

التطور التاريخي للبوذية الهندية

تحدد البوذية الأصلية، المعروفة في القانون المكتوب في لغة الـ بالي "تيرافادا" و"القانون المكتوب بسنسكريتية سارفاستيفادا" طريقاً للخلاص بمقدور أي فرد أن يحققه لنفسه، يتجسد مثله الأعلى في **الأرهات** (*Arhat*) "اللارجعة". وكردة فعل على هذا المفهوم الذي عُدَّ محدوداً جداً، أخذ اتجاه جديد ظهر نحو 250 ق.م. يسعى إلى التمايز، عرف باسم "العربة الكبيرة" (ماهايانا) الذي وسم البوذية القديمة بأنها لم تكن سوى "عربة صغيرة" (هينايانا). وبينما لم تكن النجاة مضمونة في الأصل سوى للنخبة الرهبانية، فقد زعمت الماهوايانا أنها فتحت الطريق أمام جميع الكائنات الحيّة التي يفترض أنها تمتلك في ذاتها

طبيعة بوذا، وبالتالي قادرة على معرفة الإشراق. وبدلاً من **الأرهات**، الذي ما إن يحقق خلاص نفسه حتى يمتنع عن العودة نحو الكائنات المعذبة، قدمت "العربة الكبيرة" رحمةً مثالية شاملة تتجسد في البودهيساتفا (Bodhisattva) "كائن اليقظة" الذي يمتنع عن الوصول إلى النيرفانا ما لم تصلها جميع الكائنات. وخلاصة القول إن الماهوايانا ترفض التناقض الضمني في واقع تصوّر المطلق على أنه نفي لكل شيء (النفي – المسمى الفكر أو الفعل – للعالم النسبي يشكل في الوقت نفسه إثباتاً له: لا يتعارض معه إلا عندما يثير مسألة)، كما ترفض السعي إلى تحقيق الأرهات للذات وحدها، مما يقود إلى إعادة تأكيد الأنا الفردية.

بدأت الماهوايانا بالتعبير عن ذاتها في أدب قائم بذاته هو **السوطرا** (Sûtra)، وهذه لفظة تعني أصلاً "الخيط"[8]، والتي تعني في البوذية نصاً يعتبر كلاماً قاله بوذا. في المدونات الشرعية البوذية، وهي الأكثر ضخامة بين الموروثات الكبيرة القديمة، لا تمثل السوطرا سوى واحدة من "السلال الثلاث" تريبيتاكا (Tripitaka)، تشتمل الاثنتان الباقيتان على أدب الـ فينايا (Vinaya) عن حياة الرهبنة، وعن الأبحاث والتعليقات (ساسترا (Sâstra) أو أبهيدهارما (abhidharma)، "تحليل القانون").

بعد موت بوذا استمرت تعاليمه محصورة طوال قرنين من الزمن في وادي الغانج إلى أن أخذت في حوالي منتصف القرن الثالث، ق.م.، وفي الوقت نفسه الذي باتت فيه عالمية بشكلها الماهواياني، تنتشر في الاتجاهات كلها، في الجنوب نحو سيلان، في الشمال – الغربي نحو غاندهارا، في كشمير ومملكة الـ (السكيتيين) ثم على طول طرقات آسيا الوسطى التي عرّجت إلى دينهانغ في الأرضي الصينية. وفي ما بقيت الهينايانا راسخة في آسيا الجنوبية (سيلان،

بورما، كامبوديا، سيام، لاوس) فإن الاتجاه الأكثر ليبرالية عرف انتشاراً لا مثيل له نحو الصين و"العالم المتأثر بالصين" (اليابان، كوريا، فيتنام، التيبت).

البوذية في الصين في عهد الهان

ما أن ظهرت، منذ القرن الأول ب.م.، أوائل العلامات على حضور بوذي على الأراضي الصينية، حتى بدأت عملية طويلة وضخمة لاستيعاب البوذية الهندية من قبل الثقافة الصينية، ودامت عدة قرون، وتركت أصداء عميقة، لا يرقى إليها الشك. علينا أن نتذكر أن البوذية كانت، قبل ظهور المسيحية، أول تعبير عن روحانية عالمية، وفي الوقت نفسه عبرت عن ثقافة أجنبية دخلت الصين في لحظة كانت هذه الأخيرة بالكاد قد فرغت من بناء شعور قوي بهويتها الهانيّة. وبفضل الاضطراب المادي والمعنوي الذي عم العالم الصيني بعيد سقوط الهان، والانقسامات التي استمرت طوال قرون ثلاثة بعد هذا السقوط، بفضل هذا كله استطاعت البوذية أن ترسو عميقاً في الصين، ودخلت بعد أن تبيّن وهن العقلية الكونفوشيوسية: بعيداً عن كل التمايزات التراتبية، توجه فولكلور الآخرة – الجنة أو الجحيم – إلى جميع البشر، وبرزت عقيدة الكارما التي تضع الجميع في منزلة واحدة، وبخاصة ظهر المثل الأعلى للبوذية الذي يمتلك كل واحد منا بذوره في داخله، والتي يمكننا أن ننميها بواسطة البودهيساتفا.

تبدأ الأسطورة حكاية المغامرة البوذية في الصين في عهد الهان اللاحقين، ذات ليلة، شاهد الإمبراطور مينغ (حكم 58 – 75) حلماً رأى فيه إلهاً ذهبياً يطير أمام قصره. وعندما قيل بأن ما رآه هو بوذا، أرسل المبعوثين على عجل نحو الغرب لمعرفة المزيد، وإثر عودتهم بنى في العاصمة لويانغ دير الحصان الأبيض[9]. وبحسب كتاب الـ **موزي لي هو لين** (*Mouzi lihuo lun*) (كيف أزال المعلم مو شكوكنا)، الذي كتبه في جنوب الصين في نهاية القرن الثاني

صيني اعتنق البوذية، فإن المبعوثين الذين أرسلهم الإمبراطور مينغ رجعوا ومعهم **سوطرا** مؤلفة من 42 مقطعاً[10]. والواقع أن هناك آثاراً لا يرقى إليها الشك تؤكد وجود البوذية في الصين منذ القرن الأول[11]. وسرعان ما قام في لويانغ وفي مرحلة جدّ مبكرة مركز للترجمة أشرف عليه رهبان أجانب قدموا من بلدان البارتيين والسكيتيين والهند وسوغديان. أشهرهم آن شي غاو، كان راهباً بارتياً وصل لويانغ حوالي سنة 148 في عهد الإمبراطور هان (Huan) وقد أمضى عشرين سنة في الصين ينشر العقيدة البوذية، معداً رهباناً صينيين، كان أولهم يدعى يان فوتياو (Yan Fotiao) (نهاية القرن الثاني)[12].

في عهد الهان تركزَ اهتمام البوذية بالدرجة الأولى على خلود النفس كما على حلقة البعث والكارما. فُهمت هذه المفاهيم في أول الأمر ضمن سياق العقلية الدينية الطاوية كأنها "نقل العبء": الخير أو الشر الذي قام به السلف، يمكن أن يؤثر على مصير الخلف، يستطيع أن يعاقب على أخطاء ارتكبها أسلافه. وبينما كان الطاويون يركزون على الطبيعة الجماعية للعقاب، فإن المسؤولية الفردية التي جاء بها المفهوم البوذي للكارما بدت شيئاً جديداً[13].

وجد الصينيون أول الأمر شيئاً من الصعوبة في إدراك عملية التقمصات المتتالية دون افتراض وجود كينونة ثابتة لدعمها. من هنا فكرة "النفس الروحية" والخالدة شين لينغ (shenling 神靈) التي تتناسخ عبر دائرة الانبعاثات، فيما يتحلل الجسد المادي بعد الموت. كل ما فعلته هذه الفكرة هو استعادة الإيمان الطاوي بوجود عالم آخر روحي – لا بل مادي – للجسد. هناك نص ربما كان قد كتب حوالي نهاية القرن الرابع، في عهد سلالة "جين" يظهر المفهوم الصيني "للتقمص":

رائعة هي مقولات المعلم كزيانغ[14] هذه: ""ما هي السماء؟" إنها الاسم الشامل للعشرة آلاف كائن. من هو الإنسان؟ إنه مخلوق للسماء من بين سائر المخلوقات". من هنا نستنتج

أن العشرة آلاف كائن يمكن أن تحصى، في ما لا حد "للسماء – الأرض". وهكذا فإن التحولات اللامحدودة لا تجري في العشرة آلاف كائن. ولكن إذا لم تتناسخ هذه الأخيرة، تنتهي السماء – الأرض. والواقع أن هذا لم يحدث، مما يثبت أن التقمص موجود. لقد ورد أيضاً في الأبحاث القديمة "أن العشرة آلاف بذرة ترتفع ثم تسقط، وكذلك حال جميع الكائنات الحية التي يذوي كل منها بدوره". سبق للقديسين الذين كتبوا **كتاب التحولات** أن بلغوا الذروة "بما أنهم استقصوا أعماق الأرواح. فبعد أن فقد عرفوا التحولات" "وبعد أن نفذوا إلى عمق البنية [بنية الكون] فقد فهموا الطبيعة تماماً"[15].

إذا كان بالإمكان النفاذ إلى أغوار الأرواح، فمن المستحيل أن نعجز عن تسمية ما له شكل. وهكذا إذن فإن البشر والكائنات محدودة العدد، للأنا والآخر حدود واضحة. لا يمكن للموجود أن يتلاشى ليغدو غير موجود، ولا للآخر أن يتحول ليغدو الأنا. [الكائنات] تتكثف ثم تتشتت، تختفي ثم تعاود الظهور، تدور في حلقة لا نهاية لها...

أضف إلى ذلك أن الروح والمادة تشكلان ثنائياً طبيعياً. عندما يتحد هذا الثنائي أو يفترق، تقع التحولات التي هي موت وحياة. عندما تتكثف المادة أو تتشتت، تتحدد الاتجاهات في حركتي ذهاب وإياب. كل إنسان، كل كائن، في تحولاته، يتجه نحو الذهاب، ولكل ذهاب جذره، وهكذا فإنه يرجع إلى ما كان عليه دائماً. يكون التشتت بلبلة، يستحيل أن يكون التكثيف فوضى. نذهب بعيداً [في الموت] تكون الرجعة [إلى الحياة] قريبة [...].

وهكذا إذن، فكل حياة تعاش الآن هي حياة عيشت في الماضي. الذي حدث قبل هذه الحياة، هو الحياة السابقة. وبعدم معرفتنا ما الذي حل بالجسد، تبقى هذه الفكرة غير واضحة بالنسبة لنا. ولعدم معرفتنا باليقظة النهائية، كيف يمكننا الزعم بامتلاك الإشراق؟ كل ما يعرفه الذي يتكلم الآن هو أن أناه الماضية ليست أناه اليوم، ولكنه لا يعرف أن أناه الآن هي أيضاً أناه الماضية. القادر على الفهم، يضع الحياة والموت على المستوى نفسه، ويقول أيضاً إن الموت والحياة هما كما اليقظة والنوم[16]. لقد نطق بالحق[17]!

بوذية "الشمال" وبوذية "الجنوب"

يمكننا أن نلاحظ ثلاث مراحل كبرى في المغامرة الكبيرة التي قامت بها البوذية في الصين: في مرحلة تمهيدية (القرن الثالث – القرن الرابع) حيث أقحمت في السجالات الصينية التي شهدتها المرحلة. ولم يحدث إلا في المرحلة

اللاحقة (القرنين الخامس والسادس) أن عرفت وترسخت أصولها الهندية. ومع الازدهار الثقافي الكبير الذي عرفته الصين في ظل التانغ (القرنين السابع والثامن) أخذت بالتصين، ولكن عن خبرة هذه المرة، مما سمح بالكلام على تمثل حقيقي.

تمثلت المرحلة الأولى على الصعيد التاريخي بانشطار الصين بين سلالات "الشمال" و"الجنوب"، وكنتيجة لذلك انتشار بوذية خاصة "بالشمال" وبوذية خاصة "بالجنوب". سنة 311 سقطت لويانغ عاصمة سلالة جين (265–420) في أيدي الغزاة كزيونغ ني (Xiongnu) (الذين عرفوا في أوروبا باسم هين (Huns) ثم تلتها شانغ آن سنة 316). يؤشر هذان التاريخان نهاية السيطرة الصينية على "الشمال" مدّة امتدت ثلاثة قرون، وحتى إعادة توحيد أرض البلاد على يد الـ سوي (Sui) سنة 589. اضطرت السلطة الإمبراطورية الصينية إلى الهجرة إلى "الجنوب" والإقامة في جيان كانغ (نانكين الحالية)، حيث لحق بها عدد من الضباط والأدباء والرهبان. استعادت الحياة إذ ذاك مسيرتها في ظل سلالة جين الشرقيين وتشكلت عندئذٍ بوذية فكرية خاصة بالطبقة المثقفة. حاولت هذه الأخيرة إقامة علاقة بين موروثها الثقافي الخاص والرسالة البوذية التي فهمت يومذاك وبشكل أساسي بصيغ مقتبسة من "دراسة السر"[18].

تختلف بوذية "الجنوب" هذه بشكل جذري عن تلك التي انتشرت في "الشمال" في ظل حكام غير صينيين جعلوا من البوذية دين الدولة. أقل اهتماماً بالأدب والفلسفة، عمل الرهبان كمستشارين سياسيين، وحتى عسكريين، وعلت مكانتهم بفعل قدراتهم على السحر والتنجيم. في صين الشمال الواقعة تحت سيطرة البرابرة التي مزقتها الحرب، سيطرت بوذية ورعة، تهتم بالأخلاقية بشكل خاص، وبالتأمل والممارسة الدينية. وبالمقارنة، يبدو الجنوب أكثر حظوة من الناحية المادية، ولكن على المستوى الفكري والثقافي، ورث الفكر الهروبي

والخائب "للثرثرات" وتحول عندئذٍ إلى لغو عبثي. الطبقة المثقفة التي كانت معبأة تقليدياً لتأدية رسالتها الأخلاقية والسياسية للحفاظ على (الداو) استسلمت يومها لشكوكية وجدت أصداءها في المقولة البوذية "كل شيء عابر".

انطلاقاً من هذا الانقسام القائم بين الشمال والجنوب، بدأ التمايز بين أسلوبين في ترجمة النصوص البوذية: في نهاية عهد الهان أقامت الترجمات اصطلاحاً تعبيرياً مناسباً تجاوب مع الهدف شبه الجامع، وذلك بتقديم النصوص السنسكريتية بطريقة بسيطة، مرسلة، وواضحة. وانطلاقاً من القرن الرابع، بدأ في الجنوب يتطور أسلوب أكثر رهافة، إن لم يكن أدبياً، خاص بترجمة النصوص القصيرة أو السردية القادرة على جذب جمهور أكثر ثقافة.

دهيانا وبراجنا

منذ بداية القرن الثالث، بعيد سقوط سلالة هان، ظهر في المقاربة الصينية للبوذية مبدأ اهتمام رئيسيان تناسبا مع الجوانب الكبرى في المذهب البوذي وهما دهيانا (التركيز) وبراجنا (الحكمة). لفظة "دهيانا" التي يصعب ترجمتها تعني في البوذية الشرعية في الهند مجموعة تمارين محددة بدقة ومتدرجة تهدف إلى الحصول على حالات متنوعة من التركيز ومن الصفاء الذهني تتعلق باليوغا. الراهب البارثي أن شي غاو، الناشط في لويانغ منذ النصف الثاني من القرن الثاني سلّط الضوء على نصوص الدهيانا الممتزجة بخاصة مع بوذية هينايانا التي هي بشكل أساسي مهارات السيطرة على الذهن، وعلى التنفس، والقدرة على قمع المشاعر. النصوص الأولى التي ترجمت في الصين لا تهتم بالحقائق الأساسية للبوذية قدر اهتمامها بممارستها، والكثير من هذه الترجمات كان يحفل بالمعجم اللفظي الطاوي. تشهد على ذلك المقدمة التي كتبها الراهب البوذي داو آن (Dao'an) (312 – 385) في تعليقه على الأنابانا – سوطرا (*Anâpâna- Sûtra*):

الأنابانا هي الشهيق والزفير. حيث يقيم (الداو) ما من شيء إلا ويمتثل له. حيث تكون قوته ما من شيء إلا ويتكل عليها. ولهذا السبب يتوصل الأنابانا إلى الكمالية في التركيز على التنفس، وتتوصل الدهايانات الأربع إلى التركيز على سكنى الجسد. تتطلب الإقامة في التنفس ستة أطوار، وفي الجسد تتطلب أربع مراحل، تدرّج هذه الأطوار هو "التناقص، ثم المزيد من التناقص، وصولاً إلى اللافعل". وتمايز المراحل هو: "النسيان، ما بعد النسيان، وصولاً إلى إلغاء الشهوة"[19].

توجهت البوذية في عهد الهان أول الأمر إلى جمهور شعبي وذلك بتركيزها على ممارسات التأمل، وكذلك علىَ موضوع الرحمة وتجميع الكارما الذي تجلى بشكل خاص بالتبرعات التي تقدم للجماعات الرهبانية. في نظر جمهور سبق أن تربى على أصول الطاوية الدينية، ولم يكن يرى في البوذية حقاً سوى تنويع يفتح الباب أمام طريق جديد للخلود[20]، كان لا بد من ظهور مزيج من الاثنتين، مزيج ناجم عن إغراء "استعادة" متبادلة. وبحسب تصور طاوي، فإن لاوزي، بعد أن اختفى في غرب الصين، تابع طريقه حتى وصل الهند، حيث هدى البرابرة وصار بوذا. فكرة أن هذا الأخير ليس سوى الشخص الذي تقمصه لاوزي وجدت تألقها في كتاب **سوطرا عن اهتداء البرابرة** هواهو جينغ (Huahu Jing). كموضوع لمعركة مشهورة سوف تنفجر في القرن الرابع ثم في القرنين السادس والسابع، **هذه السوطرا**، المكتوبة في الواقع نحو 300 ب.م. لظروف خاصة شهدت على العلاقات المعقدة بين البوذية والطاوية[21].

يتحدث إيريك زيرشير[22] (Erick Zürcher) عن عملية "تهجين" حقيقية حصلت لدى الطبقات الشعبية أكثر مما حصلت لدى النخبة، كما ظَهر ذلك في امتصاص عناصر بوذية في المدرسة الطاوية الخاصة بـ **الجوهرة المقدسة** لينغ باو (Ling bao) التي بدأت مدونتها المقدسة، على ما يبدو، تتخذ شكلاً لها في نهاية القرن الرابع. يبدو أن اللينغ باو اقتبس عن البوذية بطريقة أكثر تحرراً من الماوشان (Maoshan) أو شانغ كينغ (Shangqing) "الطهر الرفيع"،

التيار الطاوي الآخر الكبير في الجنوب الذي ظهر قبل ذلك ببضع عشرات من السنين كردة فعل على غزاة الشمال[23]. من المحتمل، على سبيل المثال، أن تكون بعض تقنيات الأبصار غان (guan 觀) الخاصة ببوذية ماهوايانا، قد رفدت أو على الأقل عززت مفاهيم مشابهة لها في الطاوية، أو أن التصور الطاوي للكتابة الطلسمية أفاد هو الآخر من اكتشاف العبارات السحرية مانترا أو دهاراني (mantra dhâranî): للسوطرات البوذية.

وبتجاوز ممارسات الدهيانا، أنهت العقيدة البوذية مسيرة المريد في بلوغه الحكمة (براجنا)، مجموعة من التأملات حول طبيعة بوذا، والحقيقة القصوى للدهارما. عرف هذا التقليد نجاحه الأول بتأثير شخص سكيتي يدعى لوكاك سيما (Lokaksema) الاسم الصيني هو زهي لوجياشان (Zhi Loujiachan)، وغالباً ما يختصر فيصبح زهي شان (Zhichan). وصل هذا الرجل إلى لويانغ، عاصمة الهان اللاحقين حوالي سنة 167، تقريباً في الوقت نفسه الذي وصل فيه "شخص بارثي اسمه" آن شي غاو (An Shigao)، انصرف إلى ترجمة نصوص البراجنا – باراميتا (حرفياً "كمال الحكمة")[24]. وحظيت هذه الأخيرة بانتشار مميز لبوذية ماهوايانا في الهند منذ القرن الثاني ق.م.، ثم أخذت تتجذر في الصين، وبشكل أساسي في البوذية الفكرية للجنوب وذلك حوالي منتصف القرن الثالث. في موازاة التأثير البوذي على الطاوية الدينية، شهد القرن الرابع في أسفل منطقة يانغ زي (Yang zi)، انتشار شكل هجين من "دراسة السر" الذي مزج مع مفهوم الفراغ الخاص بالبراجنا – باراميتا أفكاراً منبثقة عن "الأسرار الثلاثة" (**اللاوزي والتحولات** بحسب شرح وانغ بي، فضلاً عن **الزهانغ زي** الذي نشره غو كزيانغ).

التبادل الفكري في بوذية الجنوب

من خلال تبادل الأفكار المتعلقة بالفراغ أو الخواء وصلت البوذية إلى الأوساط المثقفة في الجنوب التي كانت منهمكة يومذاك في تنظير العلاقات القائمة بين "الأساس المكون" بنتي (benti) واستخدامه فايونغ (fayong)، الأول يفهم على أنه ما لا يوجد (وو) ويندمج في الفراغ البوذي، ويفهم الثاني على أنه ما يوجد (يو) أو الحقيقة النسبية كما ندركها. وهكذا توزعت المدارس السبع الأولى للبوذية الصينية ما بين أتباع الـ وو الذين انتسبوا إلى وانغ بي، وأتباع الـ يو، الأقرب إلى غو كزيانغ. وجرت محاولات، متفاوتة النجاح، لربط البوذية بالموروث الفكري الصيني، ولنبدأ من المنهج المسمى جيه يي (geyi). واستخدمه بشكل خاص مترجمو القانون البوذي ودعاته بهدف جعله سهل التناول، ويعتمد على مطابقة المعنى أو اقتران المفاهيم البوذية مع مفاهيم صينية معروفة، وبخاصة الطاوية منها. على سبيل المثال، فهمت اليقظة (بودهي) على أنها "الداو"، ومنهم الخمود (النيرفانا) على أنه اللافعل (وي ويه)، "الأرهات" البوذية تماهت مع "الرجل الحقيقي" زهن رين (zhenren) الطاوية، ومفهوم "الكذا" (تاتهانا) تم التعبير عنه بأنه "اللاموجود البدئي" (بن وي). هذا المنهج الذي تم التخلي عنه إثر وصول كوما راجيفا (Kumârajiva) سنة 402 يشكل إحدى الخصائص الأساسية لمرحلة انتشار بوذية القرنين الثالث والرابع، حيث كانت المناظرات تصاغ أولاً وقبل كل شيء بعبارات صينية، وكانت النصوص البوذية تستخدم مادة لتأجيج المحاجة[25].

في البلاط الإمبراطوري لسلالة جين الشرقيين التي بسطت نفوذها على صين الجنوب من 320 – 420، قارب الرهبان وأتباع البوذية العلمانيون الصور المميزة للمشهد الأدبي والفني لتلك المرحلة مثل كزي آن (Xie An) (320 – 385) وانغ منغ (حوالي 309 – 347)، الشاعر كزي كزين (Xu

(Xun) (القرن الرابع) أو الخطاط المشهور وانغ كزي زهي (Wang Xizhi) حوالي (307 – 365). نجد صورة هذا العالم الجميل في طرائف كتاب **المجموعة الجديدة الأقوال المجتمع المخملي** المنسوب إلى الأمير لي يي كنغ (403 – 444)[26]. عرف واحد من أشهر رهبان القرن الرابع زهي دين أو زهي داولين (Zhi Daolin أو Zhi Dun) (314 – 366) بانصرافه إلى الأحاديث الخالصة. وككاتب للتعليق المتأثر بالبوذية في الفصل الأول من **الزهانغ زي**، أشار زهي دين بأن كل ما تفعله علاقة صدورنا عن "الواحد" التي طالما أشادت بها الكوزمولوجيا الصينية هو عبوديتنا لدولاب الولادات المتجددة، وتقييدنا بسلاسل وجود مشروط، يفهم على أنه ديهكها. وإذا نحينا جانباً مفهومي "الداو" و"السماء" اللذين يدلان عادة على وحدة الموجود، ولجأ زهي دين إلى اختيار لفظة مختلفة، هي لي (LI 理) جاعلاً منها مبدأ انطولوجياً، مطلقاً وسامياً، بات مذ ذاك يتعارض في الكتابات البونية مع أشياء وأحداث الخبرة التجريبية شي (shi 事). يأتي التمييز بين هذين المستويين "الحقيقة النهائية" و"الحقائق الظاهراتية" ليحل محل التبادل الخلاق بين الیين واليانغ، والعلاقة العضوية بين الكائنات ومولدها، الداو. ويُعدّ زهي دين من بين تلامذته العلمانيين الذين كانت لهم شخصية قوية مثل كزي شاو (Xi Chao) (حوالي 336 – 377) الذي عرض نظرته الخاصة في البوذية في كتاب **فنغ فا ياو** (*Feng fa yao*) **(نقاط أساسية للدهارما)**[27].

غير مسرورين من التواصل مع النخبة المثقفة، عمل الرهبان البوذيون، الذين ينتمي كثير منهم إلى الطبقة الارستقراطية، عملوا بنشاط لصالح اعتناق البوذية في البلاط. وهذا ما حدث منذ سنة 381 عندما أعلن الإمبراطور كزياوي (Xiaowu) (حكم من 373 إلى 396) اعتناقه رسمياً المذهب البوذي، وصار هو شخصياً داعيةً علمانياً لها، ووصل به الأمر إلى إقامة معبد لها

داخل القصر. لم يتأخر هذا الافتتان الإمبراطوري في إثارة ردود فعل ضد الإفراط في النفقات والتدخلات الكهنوتية في شؤون الدولة. لم يتقبل المفهوم الكونفوشيوسي التقليدي للسلطة الإمبراطورية، بأنها هي الأعلى لأنها صادرة عن السماء، لم يتقبل بارتياح قيام دولة داخل الدولة الذي شكلته الجماعة الرهبانية البوذية. ولأنها اعتبرت في الهند هيئةً مستقلة خاضعة لقوانينها الخاصة، وبعيدة عن تشريعات السلطات المدنية والسياسية، فإنها تألفت من رهبان يحترمهم الحاكم. في المنَاظرة الحامية التي بدأت سنة 340 في بلاط سلالة جين حول مسألة ما إذا كان على الرهبان السجود أمام الإمبراطور أم لا، انتصرت استقلاليتهم أول الأمر التي دافع عنها هوي يان (Huiyan) المشهور (334-416):

أولئك الذين دخلوا في السلك الرهباني (حرفياً: الذين تخلوا عن أسرهم) يقيمون خارج الحدود، لقد قطعوا كل رابط مع الكائنات [...]. رجال من هذا النوع، ما إن نذروا أنفسهم حتى بدأوا بالتخلي عن كل عبث، تتجسد صرامة مثلهم الأعلى بتغيير ملبسهم. أولئك الذين دخلوا السلك كلهم تنسكوا للبحث عن مثلهم الأعلى، وغيروا عاداتهم لتحقيق نهجهم. تغيير عاداتهم يعني أن مظهرهم الخارجي لا ينسجم مع الطقوس العلمانية، التنسك يعني أن عليهم السمو بطريقة حياتهم [...].

داخلياً، الراهب ينأى بنفسه عن أهم ما في العلاقات الطبيعية، دون أن يعني هذا تخليه عن البر البنوي؛ خارجياً، لا يراعي ما يتوجب مراعاته إزاء موقع الحاكم، دون أن يعني مع ذلك قلة احترام. من وجهة النظر هذه، يبدو أن من يذهب إلى ما وراء المتغير والسطحي بحثاً عن الأصل يكون مدفوعاً بمبدأ عميق ونية صادقة. وبديهي أن من يأخذ نفَساً عميقاً ليطنب في الحديث عن الفضيلة البشرية، لا يتحلى سوى بالقليل من المزايا الحسنة والأعمال الفاضلة[28].

البوذية والسلالات غير الصينية في الشمال

فيما كانت البوذية تزدهر بمباركة إمبراطورية في (الجنوب)، كان الشمال فريسة صراعات لا تتوقف بين زعماء غير صينيين على رأس سكان يرجعون إلى أصول تركية أو تيبيتية. كان الكزيونغ ني (Xiongnu) أول من سيطر على العاصمتين الصينيتين لويانغ في 311 وشانغ آن في 316. في ظل هذا الوضع من عدم الاستقرار والاضطراب الأمني، وضع آخر الرهبان أنفسهم في خدمة الحكام كمستشارين، مستغلين أحياناً قدراتهم في السحر والتنجيم للدعوة إلى اعتناق القانون البوذي. وصل فوتيدنغ (Fotudeng)، وهو راهب يرجع بأصوله إلى آسيا الوسطى، إلى لو يانغ حوالي سنة 310 في غمرة الاضطرابات التي اضطرمت في صين الشمال، ليضع تحت تصرف المؤسس "البربري" للزهاو اللاحقين (319 – 352) خبرتَه وسحره اللذين استخدمهما بشكل خاص لإنزال المطر[29].

أما أحد أكبر المراكز البوذية الصينية فقد ظهر في المنطقة التي كانت تحكمها سلالة اليانغ في الشمال: دين هانغ (Dun huang) وهي نقطة التقاء طرق الشمال والجنوب عبر آسيا الوسطى. بدأ كل شيء سنة 366 بمغاور حفرت على سفوح الهضاب. ومع الأيام، جرى تزيينها برسومات جدارية ومنحوتات رائعة، كتلك الموجودة في مغارة الألف بوذا، والتي تشكل شاهداً على تطور الفن الصيني ما بين القرنين الرابع والثالث عشر.

شجعت جميع السلالات غير الصينية التي تعاقبت على حكم الشمال، وبقوة، انتشار البوذية، التي هي مثلها ذات أصول أجنبية، مما أمَّن لها قاعدة فكرية وشرعية سياسية خارج القيم الصينية التقليدية. وفي العام 399، عندما كان الـ كين اللاحقون يحكمون شمال الصين، غادر الراهب فاكسيان (Faxian) الصين متجهاً إلى الهند بحثاً عن القانون، فدشن بذلك تقليداً طويلاً من الحج.

إثر عودته سنة 413، انصرف إلى ترجمة النصوص التي جاء بها والمعنية أساسياً بقواعد حياة الرهبنة فينايا (vinaya).

بعض كبار الرهبان في القرن الرابع: داو آن، هي يان، داو شنغ

يعود أصل داو آن (312 – 385) إلى شمال الصين، وينتمي إلى عائلة كونفوشيوسية وكان من دون شك الراهب الأكثر تأثيراً في القرن الرابع[30]. بإشراف فوتيدنغ، درس في آنَ نصِوص البراجنا والدهيانا، وكتب حولها تعليقات كانت أول الأمر شديدة التأثر بمنهج "جيه يي" الذي تم التخلي عنه في ما بعد تحت عنوان التوصل إلى بوذية أكثر أصالة. سنة 365، اضطر داو آن إلى اللجوء إلى الجنوب بفعل الحروب التي استعرت في الشمال فأقام في مقاطعة هي بيه (Hubei) الحالية، حيث أكمل كتابة-مؤلف كبير في الإعلاء من شأن البوذية، سواء على المستوى التقوي أو على المستوى النصي. جمع أول فهرس لمجمل ترجمات النصوص البوذية منذ عهد الهان[31]، ونكر قواعد حياة الرهبانية، وشرع بتقديس ميتريا (Maitreya)، البوذا الذي سوف يأتي والمقيم في السماء تيسيتا (tusita) بانتظار اللحظة المناسبة لهبوطه إلى الأرض. سنة 379 رجع داو آن إلى الشمال، وإلى شانغ آن، حيث ساهم في ترجمة قانون مدرسة سارفاستيفادا القديمة من ضمن فريق تشكل حول سانغ هاب هيتي (sang hab huti) وسانغ هاديفا (sang hadeva)، وهما راهبان أصلهما من كشمير. مهد فريق الترجمة هذا الأرض أمام الـ كي ماراجيفا (Kumârajîva) الكبير ولنا إلى هذا عودة[32].

يبدو لنا، إذن، أن داو آن قد مثل في مرحلة التوطين الأولى هذه دور "الصفيحة الدوارة"، لأنه كان ضليعاً في أدب البراجنا – باراميتا كما في "دراسة السر"، جسّد مزيج الثقافتين الصينية والبوذية؛ ولتمكّنه من نصوص البراجنا كما من نصوص الدهيانا، وحّد بين الاتجاهين الكبيرين الأساسيين لبوذية الهان.

وهو أيضاً الذي أقام جسراً بين بوذية الشمال وبوذية الجنوب وأدخل أدب سارفا ستيفادين (Sarvâstivâdin) الذي استمر في الجنوب بتأثير تلميذه هي يان. وبتهيئته لقدوم وعمل كي ماراجيفا، فتح داو آن الطريق أمام عهد جديد في تاريخ البوذية في الصين.

خلال مسيرته المهنية الطويلة، كان لداو آن أتباع يعدون بالمئات، غير أن أشهرهم، من دون شك، هو هي يان (334 – 416). بعد أن ظن أنه وجد طريقه في الكلاسيكيات الكونفوشيوسية، ثم في **اللاوزي** و**الزهانغ زي**، تكشفت له الحقيقة عندما كان في الحادية والعشرين من عمره، عند ما أصغى إلى داو آن يتحدث عن سوطرا البراجنا. التحق بالسلك، وسرعان ما وجد نفسه هو الآخر يعلم الكتابات البوذية وفق الطريقة جيه يي. عندما رجع داو آن إلى الشمال، اختار هي يان جبل لي (Lu) (في جيانغ كزي الحالية) ليقيم فيه، في دير غابة الشرق الذي عرف منذ ذلك الحين بطهارة انضباطه الرهباني. وعلى غرار التقديس الذي خص به أستاذه داو آن في ميتريا، شرع هي يان في تقديس بوذا أميتا بها (Amitâbha) الذي يحكم الأرض النقية[33]. رغم أنه لم يغادر جبله، تمتع هي يان بشهرة واسعة، جعلته مسموع الكلمة لدى النافذين في الشمال كما في الجنوب، وبشكل خاص في المناظرة التي سبقت الإشارة إليها حول العلاقات بين جماعة الرهبنة والسلطة الإمبراطورية. ورغم إقامته الدائمة في الجنوب، حافظ هي يان على علاقات وطيدة مع بوذيي الشمال. قام سانغ هاديفا (Sanghadeva)، وهو أحد مترجمي أدب سارفا ستيفادين، بإدخاله إلى جبل "لي" حيث انضم إلى هي يان متبوعاً بابن ناحيته بيد هاب هادرا (Buddhabhadra). حوالي سنة 405 قامت مراسلة بين هي يان وكي ماراجيفا الذي وصل شانغ آن قبل مدة قصيرة[34].

تمت المحافظة على العلاقة بين الشمال والجنوب بفضل واحد من أهم اتباع هي يان، وهو داو شنغ (حوالي 360 – 434). وصل إلى هي يان في جبل لي حوالي سنة 397، وضع نفسه تحت رعاية سانغ هاديفا لدراسة نصوص مدرسة سارفا ستيفادين. بعد بضع سنوات، ذهب إلى شانغ آن، حيث انضم إلى المجموعة التي كانت تترجم كي ماراجيفا، قبل أن يرجع إلى الجنوب حاملاً معه نص سنغ زهاو (Sengzhao) **براجنا ليست معرفة** وهذا لم يغب عن انتباه هوي يان[35].

في تلك المرحلة بالذات ركز اهتمامه على **سوطرا النيرفانا**، مما جعله يفرض نفسه نتيجة لذلك كمبشر في المدرسة التي حملت الاسم نفسه في الصين. هذه السوطرا التي كانت تشتمل ربما على التعاليم النهائية لبوذا لم تعجب مزاج نزعة مادهيا ميكا (Mâdhyamika) المتمثلة في كي ما راجيفا، وذلك لأنه يصف النيرفانا، لا على أنها فراغ أو خواء، وإنما فرح خالص. غير أن داو شنغ اعتمد على هذا النص ليدافع أمام الجميع وفي مواجهتهم كلهم عن فهمه للماهايانا (mahâyâna) بوصفها طريقاً شاملاً للنجاة: جميع الكائنات، حتى أولئك الذين يبحثون عن مكافأة رغباتهم، يتحلون بالبوذانية. الفراغ، الحقيقة النهائية لسوطرات البراجنا، وطبيعة بوذا أو البوذانية، بالسنسكريتية بودهاتا (buddhatâ) الواردة في كتاب **سوطرا النيرفانا**، هي الشيء نفسه. طبيعة بوذا هذه، تقدم في الكل شخصاً هو ليس سوى الأنا الحقيقية التي تبلغ النيرفانا، والسمسارا (samsâra) ليست سوى المسيرة البطيئة التي تقود إلى الاتحاد النهائي مع البوذا.

بعد أن أدخل داو شنغ مدرسة النيرفانا ، سوف تلاقي شغفاً متزايداً بها في أوساط بوذية الجنوب، وبخاصة في القرن الخامس في ظل حكم الإمبراطور وي من سلالة ليانغ وهذا ما سوف نعود إليه لاحقاً. والواقع أن فكر داو شنغ يمثل

اتجاهاً صينياً نموذجياً للذهاب بعالمية الخلاص البوذي إلى أقصى مدى ممكن. وفضلاً عن ذلك، إنها المرة الأولى، ومن دون شك، التي يجري فيها التأكيد، على أن الوصول إلى البوذانية ينجم عن إشراق مفاجئ وشامل؛ وهذا ما أدى إلى بدء المعركة الكبيرة بين التدريجيين والمهرولين التي ستميز مدرسة شان (Chan)، وهي نهاية تقليد دهيانا في الصين.

هوامش

1 – انظر: Guy Bugault, *La notion de prajnâ ou de sapience selon les perspectives du Mahâyâna-part de la connaissance et de l'inconnaissance dans l'anagogie bouddhique* (Paris: Publication de L'institut de Civilisation Indienne, 1968), p. 25.

2 – الحوار مأخوذ من: *Milinda-panha* (*Les questions de Milinda*) rédigé en pâli (le texte original parle de *Kamma*, terme pâli pour le sanscrit *Karma*),

انظر ترجمة لويس فينو (Louis Finot) التي ترجع إلى سنة 1923، والتي أعيد نشرها في مجموعة: "Connaissance de l'orient" (Paris: Gallimard, 1992), pp. 111-112.

3– انظر: Bernard Faure, *Bouddhismes, philosophies et religions* (Paris: Flammarion: 1998), pp. 170-172.

4 – انظر ترجمة: Walpola Rahula, *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens* (Paris: Ed. du Seuil, 1961), p. 123.

5 – انظر: Edward Conze, *Le bouddhisme dans son essence et son développement*, Coll, "Petite Bibliothèque Payot" (Paris: [s. n.] 1978), p. 99, (traduit d'un ouvrage en anglais de 1951),

لنفس الكاتب انظر: Edward Conze, *Buddhist Scriptures, Selected and Translated* (Harmondsworth: Penguin Books, 1959),

انظر أيضاً: Takakusu Junjirô, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, 1947, rééd. (Honolulu: University of Hawaii Press, 1956); William Theodore De Bary, ed., The Buddhist Tradition (New York: Modern Library, 1969); Lilian Silburn, ed., *Le bouddhisme* (Paris: Fayard, 1977), rééd. 1997 sous le titre *Aux sources du bouddhisme*; Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism. Teachings, History and Practices* (Cambridge: Cambridge Univertsity Press, 1990) (traduit en français sous le titre *Le bouddhisme, enseignements, histoire, pratiques* (Paris: Ed. du Seuil,

1993)); Bernard Faure, *Le bouddhisme*, Collection "Dominos" (Paris: Flammarion, 1996); Bernard Faure, *Bouddhismes, philosophies et religions* (Paris: Flammarion, 1998), pp. 170-172, and Philippe Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme* (Paris: Ed. du Seuil, 2001).

6 – الكلمة يوغا (Yoga) الجذر (yuj) التي تعني أساساً "ربط"، "قرن"، "وضع تحت النير" يمكن أن تعني ليس فقط "وصل"، "جمع" ولكنها أيضاً غالباً ما تعني بالمبني للمجهول "الاستواء والضبط"، "ضبط داخلي". يمكن اعتبار اليوغا على أنها عملية منهجية تتوخى تغيير حالات الوعي عن طريق التأمل "الحلم الواضح"، الاستحواذ الطقوسي... إلخ، بهدف تغيير وإعادة ترتيب العلاقة مع الذات، مع الجسد ومع العالم.

7 – Jacques May, "La philosophie bouddhique idéaliste," *Etudes Asiatiques*, vol. 25 (1971), p. 315.

8 – نجد في الكلمة السنسكريتية سوطرا (sûtra) نفس المجاز النسيجي (textile) كما في الفرنسية "texte" وفي الصينية جينغ، التي سبق أن رأينا (في الفصل الثاني) أنها تعني الكتابة المقدسة بشكل عام، بما في ذلك الكتابة البوذية،

انظر: Roger Corless, "The Meaning of Ching (Sûtra?) in Buddhist Chinese," *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 3, no. 1 (1975), pp. 67-72.

9 – حول الحقبة التي تمثل رمزياً دخول البوذية إلى الصين انظر:

Henri Maspero, "Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming," *Bulletin de l'école française d'Extrême-Orient*, vol. 10 (1910), pp. 95-130. Du même auteur, Henri Maspero, "Comment le bouddhisme s'est introduit en chine," (1940) reproduit dans: *Le taoïsme et les religions chinoises* (Paris: Gallimard, 1971), pp. 279-291,

انظر أيضاً: Paul Demiéville, "La pénétration du bouddhisme dans la tradition philosophique chinoise," *Cahiers D'histoire Mondiale* (Unesco, Neuchâtel), vol. 3, no. 1 (1956), pp. 1-38.

10 – **الموزي** (*Mouzi*) الذي يبدو كتمجيد للبوذية قام به صيني اعتنقها وكأسئلة وأجوبة هي مع ذلك موضع شبهة. يبدو منطقياً الاعتقاد إن نواته الأصلية ترجع إلى نهاية عهد الهان، غير أن النص تعرض لزيادات وتبدلات حتى القرن الخامس. في ما يتعلق بترجمته انظر:

Paul Pelliot, "Meou-tsue ou les doutes levés," *T'oung Pao*, vol. 19 (1920), pp. 255-433, and John P. Keenan, *How Master Mou Removes our Doubts: A Reader-Response Study and Translation of the Mou- tzu Li-hua lun* (Albany: State University of New York Press, 1994),

أما في ما يتعلق بالسوطرا ذات الـ 42 مقطعاً المزعومة، والتي تقول الأسطورة إنها أول نص بوذي أدخِل إلى الصين، والأول الذي ترجم إلى الصينية (حوالي سنة 67 ب.م.) يعتلي أصلها الشك، ويبدو أنها مزيفة.

11 – انظر: Erik Zürcher, "Han Buddhism and the Western Region," in: W.L. Idema and E. Zürcher, eds., *Thought and Law in Qin and Han China. Studies Dedicated to Anthony Hulsewé on the Occasion of his Eightieth Birthday* (Leyde: Brill, 1990), pp. 158-182.

12 – نجد سيرة حياة آن شي غاو ويان فوتياو، كما جميع الرهبان الصينيين المهمين ما بين القرنين الثاني والسادس في غاوسنغ زهان (سيرة حياة مشاهير الرهبان) (*Gaoseng zhuan*) الذي جمعه هي جياو (Huijiao)، (المتوفي سنة 554) .Pékin, *Zhonghua shuju*, 1992

ولترجمته انظر: Robert Shih, *Biographies des moines éminents, (Kao seng tchouan) de Houei- Kiao* (Louvain: Institut Orientaliste, 1969).

13 – انظر: Jan Yü-hua, "The Chinese Understanding and Assimilation of Karma Doctrine," in: Ronald W. Neufeldt, ed., *Karma and Rebirth: Post-Classical Developments* (Albany: State University of New York Press, 1986), pp. 145-168.

14 – يتعلق الأمر بـ كزيانغ كزي (حوالي 223 – حوالي 300) أحد "حكماء أجمة الخيزران السبعة" الكاتب المفترض للتعليق يتناول **الزهانغ زي**، انظر أعلاه الفصل 13، هامش رقم 30 من هذا الكتاب.

15 – استشهادات مأخوذة من تعليقين حول كتاب **التحولات**: *Xici* (*Grand commentaire*) B et *Shuogua* (*Explication des figures*) 1.

16 – Idée chère à Zhuangzi، انظر الفصل 4، "Rêve ou réalité" من هذا الكتاب.

17 – *Geng sheng lun* (De la réincarnation) de Luo Han (env. 300-380), reproduit à la p. 30 du t. 1 de *Zhongguo fojiao sixiang ziliao xuanbia*, (مقاطع مختارة من النصوص البوذية الصينية)، مجموعة في عدة مجلدات بدأت عملية نشرها منذ سنة 1981 من قبل (*Zhonghua Shuju* de Pékin) بإمكاننا أن نجد النص الصيني للاستشهادات التي سوف تتبع.

18 – حول "Etude du mystère" انظر الفصل السابق، من هذا الكتاب.

19 – L'anâpâna-sûtra fut traduit sous les Han par An Shigao sous le titre *Da anban shouyi jing* (*Grand sûtra sur l'attention appliquée à l'inspiration et à l'expiration*) أعيد نشر هذه المقدمة في: *Zhongguo fojiao sixiang ziliao xuanbian*, t. 1, p. 34،

الدهيانات الأربع هي أربعة أنواع من التأمل التي تُعدُّ وسائل تمكننا من تجاوز ردات فعلنا المعتادة على الدوافع الحسية. الجملتان الأخيرتان تستشهدان حرفياً إلى حد ما **باللاوزي** 48 (انظر أعلاه الفصل 7 "الصراط السلبي أو الصوفي؟" من هذا الكتاب).

20– Wu Hung, "Buddhist Elements in Early Chinese Art (2nd and 3rd Centuries A.D)," *Artibus Asiae*, vol. 47 (1986), pp. 263-316,

يلاحظ أنه بالنسبة لعوام الصينيين، بوذا هو إله أجنبي وصل إلى الخلود، وهو قادر على الطيران، وعلى الانتقال من شكل إلى آخر، ومساعدة الكائنات: وبحكم كونه كذلك فقد اعتبر على مستوى الخالدين الطاويين نفسه، كزي وانغ مي (الملكة الأم للغرب) ودونغ وانغ غونغ (الملك الأب للشرق)، ودمج مثلهما مع مقدسات الخلود والطقوس الجنائزية.

21 – حول اختفاء لاوزي في "الغرب" انظر الفصل 7 "الأسطورة"، من هذا الكتاب. من أجل خلاصة جيدة حول الجدل الذي دار حول "اهتداء البرابرة" انظر:

Kristofer Schipper, "Purity and Strangers: Shifting Boundaries in Medieval Taoism," *T'oung Pao*, vol. 80 (1994), pp. 62 sq.

في العام 520 جرت أمام الأمبراطور كزياو مينغ ملك الويه (Wei) في الشمال مناظرة بين البوذيين والطاويين لتحديد أيهما الأول بوذا أو لاوزي، بالاستناد إلى النصوص (المزورة إذا اقتضى الأمر). وهكذا فإن النص المزور **كينغ جينغ فاكزنغ جينغ** (*Qingjingfa xing jing*) (سوطرا من أجل نشر القانون الواضح والصافي) تزعم أن: "بوذا أرسل ثلاثة من تلامذته إلى الصين من أجل نشر تعاليمه وهداية الناس. البودهيساتفا ريتونغ الذي سماه الصينيون كونغ كي (كونفوشيوس) بالنسبة للصينيين والبودهيساتفا غانغ جينغ الذي سمي يان يان (تلميذ كونفوشيوس) وماهاكاسيابا (تلميذ بوذا) الذي سمي لاوزي"...

22 – انظر: "Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence," *T'oung Pao*, vol. 66 (1980), pp. 84-147.

23 – Sur le Maoshan (ou Shangqing) et le Lingbao, on pourra consulter: Isabelle Robinet: *Histoire du taoïsme des origines au XIVe siècle* (Paris: Cerf, 1991), chap. 5 et 6, and *La révélation du shangqing dans l'hisoire du taoïsme*, 2 vols. (Paris: Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, 1984); Stephen R. Bokenkamp, "Sources of the Ling-Pao Scriptures," in: Michel Strickmann, ed., *Tantric and Taoist Studies* (Bruxelles: Institut belge des hautes Etudes, 1983), t. 2, pp. 434-486, and Michel Strickmann, *Le taoïsme du Mao Chan. Chronique d'une révélation* (Paris: Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1981).

24 – بين سوطرات البراجنا-بارامیتا التي ترجمت في ظل حكم الهان على يد لوكاك-سيما تمثل واحدةً من أكثرها قدماً: استاساهاس ريكا (Astasâhasrikâ) (تمام الحكمة في 8000 سطرٍ) التي ربما كانت ترجع إلى القرن الأول ق.م.، والتي ستشكل قاعدة لروايات طويلة حيناً وقصيرة أحياناً أخرى. أول روايتين مختصرتين اللتين اكتملتا في القرن الرابع هما **سوطرا الماس** و**سوطرا القلب**، وتلازمتا دائماً في الصين، وكانت إحداهما تتلى بعد الأخرى. انظر:

Edward Conze, *Buddhist Wisdom Books, Containing the Diamond Sûtra and the Heart Sûtra* (Londres: Allen and Unwin, 1958). Pour *le Sûtra du cœur*,

انظر: Donald S. Lopez, Jr. ed., *The Heart Sûtra Explained: Indian and Tibetan Commentaries* (Albany: State University of New York Press, 1988). Pour *le Sûtra du diaman*,

انظر: Philippe Cornu and Patrick Carré, trad., *Soûtra du diamant-et autres Soûtras de la voie médiane* (Paris: Fayard, 2001).

25 – انظر: T'ang Yung-t'ung, "On *Ko-yi,* The Earliest Method by Which Indian Buddhism and Chinese Thought Were Synthesized," in: W. R. Inge [et al.], *Radhakrishnan, Comparative Studies in Philosophy Presented in Honour of his Sixtieth Birthday* (Londres: Allen and Unwin, 1951), pp. 276 – 286, and Whalen Lai, "Limits and Failure of ko-I (Concept – Matching) Buddhism," *History of Religions*, vol. 18, no. 3 (1979), pp. 238 – 257.

26 – *Shishou Xinyu* انظر أعلاه الفصل 13، الهامش رقم 3، من هذا الكتاب. وفي ما يتعلق بكزي آن (Xie An) انظر:

Jean-Pierre Diény, *Portrait anecdotique d'un gentihomme chinois, Xie An (320 – 385), d'après le Shishou xinyu* (Paris: Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1993).

27 – نجد مقاطع مترجمة في: Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, 2 vols. (Leyde: [n. pb.] 1959), t. 1, pp. 164-176, and Kenneth Ch'en, *Buddhism in China, A Historical Survey* (Princeton: Princeton University Press, 1962), pp. 70 sq.,

لنفس الكاتب انظر: Erik Zürcher, *The Chinese Transformation of Buddhism* (Princeton: Princeton University Press, 1973).

28 – *Shamen bu jing wangzhe lun* (*Les moines ne sont pas tenus de marquer leur respect aux rois*), 2e section intitulée *Chu jia* (entrer dans les orders, litt. "quitter la famille"), texte reproduit dans: *Zhongguo fojiao sixiang zilino xuanbian*, t. 1, pp. 81 sq. Sur cette controverse,

انظر: Léon Hurvitz, "'Render Unto Caesar' in Early Chinese Buddhism," *Sino-Indian Studies*, vol. 5, no. 3-4 (1957), pp. 96-114, and Léon Vandermeersch,

"Bouddhismes et pouvoir dans la chine confucianiste," in: *Bouddhismes et sociétés asiatiques* (Paris: l'Harmattan, 1990),

انظر: Tsukamoto Zenryü, *A History of Early Chinese Buddhism form its Introduction to the Death of Hui-Yüan*, traduit du japonais par Léon Hurvitz, 2 vols. (New York: [n. pb.], 1985). Sur Huiyuan, voir plus bas.

29 – انظر: Arthur F. Wright, "Fo-t'u-teng," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 11(1948), pp. 322 – 370.

30 – انظر: Arthur E. Link: "The Biography of Tao-an" *T'oung Pao,* vol. 46 (1985), pp. 1-48, and "The Taoist Antecedents of Tao-an's Prajnâ Ontology" *History of Religions*, vol. 9 (1969-1970), pp. 181-215, and Léon N. Hurvitz, "Three Prajnâpâramitâ Prefaces of Tao-an," in: *Mélanges de sinologie offerts à Paul Demiéville* (Paris: Bibliothèque de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises 1944), t. 2, pp. 403-470.

31 – يتعلق الأمر بـ **زونغ لي زهونغ جينغ ميلي** (*Zongli zhongjing Mulu*) (الفهرس العام للسوطرات) والمعروف أيضاً باسم آن لي (An lu) (فهرس آن) الذي يشتمل على 611 عنوان.

32 – في ما يتعلق بمدرسة سارفاستيفادا أو "طريق الواقعية التام" انظر أعلاه "التطور التاريخي للبوذية الهندية". هذه المدرسة التي كانت قاعدتها في كشمير، كانت فرعاً من تيرافادا وبالتالي اعتبرت مثل هينايانا، ولكنها ذات قانون خاص كتب بالسنسكريتية. حول كي ماراجيفا انظر الفصل التالي من هذا الكتاب.

33 – انظر: Walter Liebenthal, "Shih Hui-Yüan's Buddhism as Set forth in His Writings," *Journal of the American Oriental Society,* vol. 70 (1950) pp. 243-259.

هوي يان (Huiyuan) هو كاتب تعليق **سوطرا تبيان إطالة العمر إلى ما لا نهاية** (غان ويليانغ شو جينغ) (Guan Waliangshou jing) التي لعبت دوراً مهماً في مدرسة الأرض النقية في بداياتها،

انظر: Kenneth K. Tanaka, *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctririe: Ching- ying Hui- yüan's Commentary on the visualization Sûtra* (Albany: State University of New York Press, 1990),

حول مدرسة الأرض النقية، انظر أدناه الفصل 16، من هذا الكتاب.

34 – انظر: Rudolf G. Wagner, *Die Fragen Hui-yüans an Kumârajîva* (Berlin: [n.pb.], 1969).

35– بخصوص Daosheng انظر:

Walter Liebenthal, “A Biography of Chu Tao-sheng,” and
“The World Conception of Chu Tao-Sheng,” *Monumenta Nipponica*, vol. 11 (1955), pp. 64-96, et vol.13 (1956), pp. 73-100.

حول سنغ زهاو (Sengzhao) تلميذ كي ماراجيفا انظر الفصل التالي، من هذا الكتاب.

الفصل الخامس عشر

الفكر الصيني على مفترق الطرق

(القرن الخامس – القرن السادس)

كوماراجيفا ومدرسة مادهياميكا

دشن وصول كوماراجيفا (344 – 413؟ أو 350 – 409) إلى شانغ آن سنة 402 في بداية القرن الخامس مرحلة جديدة، باتت فيها خصوصية ما حملته البوذية الهندية إلى الصين معروفة جيداً. ومنذ ذلك الحين، لم يعد أحد يحاول التعبير عن الفكر القادم من مكان آخر بكلام متداول ومألوف، وإنما بوشر بشروحات كبيرة، وللترجمة مباشرة عن السنسكريتية، والتي من أجلها تم استدعاء رهبان من الهند أو من سيريند[1].

ولد كوماراجيفا في كيشا، وهي محطة أساسية من محطات طريق الحرير، وتلقى تربية سمحت له أن يلعب دوراً حاسماً في عملية هندنة البوذية في الصين، جامعاً ما بين دراسة سوطرات الهينايانا والماهوايانا، ومتنقلاً بين كبريات مراكز سيريند، ومتمكناً من عدة لغات من بينها الصينية. منذ وصوله إلى شانغ آن سنة 402، وبمساعدة ما يقرب من ألف راهب، انكب على ترجمة سلسلة مهمة من النصوص التي ستغدو المستندات الأساسية للقانون البوذي الصيني، بدْءاً من **سوطرا الأرض النقية**[2]. انصرف كوماراجيفا بعد ذلك إلى

ترجمة الأبحاث الثلاثة الاساسية لمدرسة مادهياميكا[3]. غير راض عن إنجازه هذا العملَ الضخم خلال بضع سنوات، أضاف إليها كوماراجيفا، من بين ما أضاف، ترجمة السوطرتين الرئيسيتين من سوطرات الماهايانا، سوطرا اللوتس وسوطرا فيمالاكيرتي[4]. يرجع التفاعل الحقيقي للجمهور الصيني مع أدب المهوايانا إلى هذه الترجمات، وبخاصة إلى نصوص مدرسة المادهيا ميكا التي منذ ذلك الوقت أخذت تنتشر وبالتوازي في الهند كما في الصين. ساهم أشهر تلامذة كوماراكيفا، وهو سنغ زهاو (374 - 414) بنشاط في نشر هذه المدرسة في صين الشمال. وعلى غرار الأبحاث الثلاثة للمدرسة التي يمثل، عُرف هو أيضاً بأبحاثه الثلاثة: **ثبات الأشياء، فراغ اللاحقيقي، براجنا ليست معرفة**[5].

تعتبر مدرسة مادهياميكا التي أسسها في الهند ناغارجونا (Nâgârjuna) وتلميذه أريا ديفا (Aryadeva) في القرن الثاني ب. م. وبالتحديد في الوقت الذي بدأت فيه البوذية بالدخول إلى الصين، تُعدُّ هذه المدرسة الأكثر تمثيلاً لتقليد البراجنا – بارامينا، وتشكل من دون شك واحداً من أكثر أشكال بوذية المهوايانا اكتمالاً. تعني كلمة مادهيا ميكا الطريق الوسط بين الطرفين الوجود واللاوجود، الاثبات والنفي، اللذة والألم. وبعيداً عن تقديم أي شكل من أشكال التسوية، أو المعادلة مع الوسط الكونفوشيوسي، كانت خاتمةَ جدليةٍ يتقنها ناغارجونا[6].

ولأن الاشياء ناجمة عن أسباب وأحوال، فإنها لا تمتلك حقيقة مستقلة، ولا طبيعة خاصة سفا – بهافا (Sva- bhâva). وبالفعل فإن البراجنا المحدَّدة باعتبارها "تأملاً منهجياً للدهارما" (بمعنى عناصر الوجود التي بتدفقها المستمر تؤلف الواقع) تقوم على رؤيتها وفقاً لطبيعتها الحقيقية التي هي في النهاية الفراغ سينيا (Sûnya). عندما نقول إن **الدهارمات** فارغة، فهذا يعني تماماً قولنا

بأن ليس لها طبيعة خاصة، وبأنها لا تشكل حقيقة، لأنها ثمرة التوهم، ويتوقف وجودها على شيء آخر.

يقود مفهوم **الدهارما** باعتبارها فراغاً إلى مفهوم اللاثنائية، الذي يترجمه الصينيون باقتصادهم المعتاد ("اللاثنين" بي أر (bu er)): ليس هناك ثنائية غير قابلة للاختزال بين الذات والموضوع، وكذلك الحال ما بين النفي والاثبات، أو أيضاً ما بين تدفق الموجودات سامسارا (Samsâra) واستئصالها نيرفانا (nirvana)، وأخيراً، تلتقي لفظتا الثنائية وتمتزجان في الفراغ سينياتا (Sûnyatâ). يرى ناغارجونا أن هذا الأخير "هو ما يقع بالضبط في الوسط ما بين النفي والإثبات، الوجود واللاوجود، الأبدية والفناء". الفراغ، إذن، ليس سوى الطريق الوسط، وهو نهاية آلية جدلية من أربعة أزمنة (أو مأخوذة رباعية) تتجه إلى تفنيد فكرة باعتبارها كائنة، ولا كائنة، باعتبارها كائنة ولا كائنة في آن، لأنها لم تكن لاكائنة ولا غير كائنة. يتوخى جدل من هذا النوع في العمق أن يذيب في الفراغ كل مقولة سواء كانت نفياً أو إثباتاً، متخلصاً بهذا من فخ الثنائية.

كل شيء هو فراغ، أي فارغ المعنى: "لا شيء يحدث للكائن/ لا شيء يختفي. ما من شيء يخلد/ ما من شيء إلا وينتهي، لا شيء مختلف/ لا شيء متشابه. لا شيء يتحرك هنا/ لا شيء يتحرك هناك". هذا التلاعب القائم على تأكيد الشيء ونقيضه يهدف إلى جعل مفهوم الفراغ قابلاً للتصور وإكسابه واقعية، وذلك بإفراغ الذهني جدلياً، وكنس جميع المفاهيم بما في ذلك مفهوم الفراغ بالذات الذي تم الاستناد إليه بشكل مؤقت: المطلق فارغ، لا مضمون له، وكذلك القول بأن الفراغ هو أيضاً فارغ. وكما لاحظ غي بيغو (Guy Bugault) بحق: "بشكل عام، إن المفاهيم أياً تكن هي بمثابة ركائز لعقلنا. والواقع أن قاعدة البودهيساتفا الذهبية هي عدم الاستناد إلى شيء، على صورة نيرفانتها

التي هي الأخرى من دون ركيزة"[7]. وهذا ما عبر عنه جاك ميه (Jacques May) بطريقة مختلفة: "هناك تعسف في استخدام اللغة عندما يقال إن الحقيقة المطلقة تتكون أو تثبت بحكم كونها نقضاً محضاً، لا يمكن أن تتشكل إيجابياً، وتتحدد المادهياميكا بأنها إلغاء جميع المواقف الفلسفية"[8].

يرى ناغارجونا أنه من المناسب التمييز بين مستويين من الحقيقة. الحقيقة النسبية وهي التي نوجد ونعيش فيها، والتي تحافظ على تماسكها طالما أنها لم تتحول إلى العدم بفعل اندماج الحقيقة المطلقة، شأنها في ذلك شأن حلم يحافظ على تماسكه طالما أننا لم نستيقظ. العالم غير موجود بالمعنى المطلق للكلمة، ولكن بحكم كوننا نراه، يقودنا هذا إلى إكسابه حقيقة تجريبية نتكيف معها. في ما يتعلق بالحقيقة المطلقة، هي تنتمي إلى البراجنا، والتي في ما وراء كل مفهوم أو تصور، غير مشروطة، وغير محددة، وغير قابلة للوصف. أحدثت جدلية المادهياميكا صدى قوياً في المدرسة الطاوية المسماة "السر المزدوج" شونغ كزان (Chong xuan) التي "توازن ما بين الإثبات (يو) والنفي (وي) الصراط الايجابي والصراط السلبي للصوفيين، لتتخلص منهما على التوالي باعتبارهما ليسا سوى وسائل لا غايات. يتجاوز لاوزي هذين الطريقين، يمر التعمق الصوفي عبر جدلية هذين الطريقين، ثم عبر تطابقهما، الذي هو في الوقت نفسه تطابق جميع الأضداد: في ما يتعلق بالحقيقة الأسمى فإن كل نفي يجب أن يختفي باعتباره غير موجود اللهم إلا بالنسبة للإثبات وبالعكس"[9].

الحروب الكلامية بين البوذيين والكونفوشيوسيين والطاويين في عهد سلالات الجنوب

يتوافق القرنان الخامس والسادس مع ما يسميه الصينيون "سلالات الجنوب والشمال"، وهي فترة شهدت تفككاً سوف يستمر حتى نهاية عهد سلالة جين سنة 420 وإعادة توحيد الإمبراطوية الصينية على يد السوي (Sui) سنة 589.

وفيما تم توحيد الشمال سنة 440 على يد السلالة "البربرية" (ويه) الشمال، تعاقبت على الحكم في الجنوب الذي لجأ إلى البلاط الإمبراطوري الصيني السلالات العابرة التالية: لي سونغ (420 – 479) كي (479 – 502) ليانغ (502 – 527) شن (557 – 589). خلال هذه الفترة، ترسخ التمايز الذي بدأ بالظهور منذ القرن الرابع، بين بوذية الشمال الأكثر اهتماماً بالممارسة التقوية والتأملية، وبوذية الجنوب الأكثر عقلانية وتأويلية.

استمرت السلالات الصينية في الجنوب، عموماً، برعاية بوذية وثيقة الصلة بالنخب الاجتماعية والفكرية. بلغت هذه الحالة ذروتها في عهد الإمبراطور وي (حكم 502 – 549) مؤسس سلالة ليانغ: متخذاً صراحة مثالاً له الملك الهندي الكبير آسوكا (Asoka) (القرن الثالث ق.م.) عمل بحماس على نشر البوذية إلى حد وصف بأنه "بوذيساتفا إمبراطوري"[10] وفي عهده أيضاً انطلقت خطة إصلاح اجتماعي تهدف إلى إصلاح دور المثقفين الكونفوشيوسيين: أخذت المدارس الرسمية تستقبل أكبر عدد ممكن من التلامذة، وأعيد امتحان الدكاترة حول الكلاسيكيات الخمس سنة 505.

تضاعف عدد المعابد البوذية تقريباً ما بين القرنين الخامس والسادس، وعدد الرهبان زاد أكثر من ثلاثة أضعاف. ليس مفاجئاً، إذن، ألا تتأخر ردود الفعل في الظهور، سواء من قبل الطاويين أو من قبل الكونفوشيوسيين، الذين ولأول مرة جمعتهم قضية مشتركة، ألا وهي الوقوف بوجه الخطر الخارجي. غي هان (حوالي 430 – 493) مثل تاو هونغ جينغ (456 – 536) من طاوية "الطهر الأعلى" (شَنغ كينغ) يشير في كتابه **بحث في البرابرة والصينيين** يي كزيا لين (Yi Xia Lun) إلى دونية البوذية باعتبارها ديناً أجنبياً موجهاً إلى البرابرة[11].

والحال أن موقف غي هان يقطع مع الرغبة التوفيقية التي تجلت في القرن الخامس في مؤلفات من مثل **بحث في الأبيض والأسود** (بيه هيه لين) الذي

كتبه حوالي (433 – 435) الراهب هويلين (Huilin) معاصر داو شنغ. مؤلف تعليقات لكتابي **كتاب البر البنوي والزهانغ زي**، يبدو أن هويلين كان يفكر أن الكونفوشيوسية والطاوية والبوذية متساوية كما يوحي بذلك العنوان الأصلي لكتابه الجامع: جين شان لين (Jun Shan Lun) **(المذاهب الثلاثة متساوية الجودة)**. يتعلق الأمر بمناظرة وهمية بين مدرسة بيضاء ومدرسة سوداء. تمثل الأولى بوذية مثقفة وفلسفية ينتمي هويلين إليها، في ما تتوافق الثانية مع اتجاه طاوي يركز على الممارسات السحرية والتقوية. ما يتعرض للهجوم هنا هو مجمل المعتقدات السائدة، ودفع الناس بعامة إلى الإيمان بالبوذية التي تتعارض مع تعاليم بوذا الحقيقية: الإيمان بحياة أفضل في الأرض النقية، تجميع الكارما الجيدة لضمان منزلة في الجنة عن طريق التبرعات... إلخ.

قال معلم من المدرسة البيضاء: "يأمر القديسون الصينيون المئة جيل: عظيمة هي سلطتهم الروحية. إنهم يعرفون تحولات الكون العشرة آلاف، المبدأ الداخلي للسماء والكون ليس سراً بالنسبة لهم. صراطهم خال من العتمة، لا زلل في تعاليمهم، تفكيرهم كله حكمة، لماذا إذن نرجع إلى نظريات أجنبية؟".

أجابه طاوي من "المدرسة السوداء": "[القديسون الصينيون] لا ينيرون الطريق المظلم (الآخرة)، لا يتحدثون أبداً عن تحولات الحياة المستقبلية. لقد أبدعوا في الحديث عن فراغ القلب، لم يتبينوا فراغ الظاهرات. لم يتوصلوا إلى العمق الذي وصل إليه [قديسو] الغرب".

عندها، الأبيض الذي يريد معرفة السبب، سأل: "هل هناك من فرق بين الفراغ الذي تحدث عنه ساكيا ميني (البوذا) وذلك الذي تحدث عنه لاوزي؟".

جواب الأسود: "إنهما شيئان مختلفان. بالنسبة لساكياميني الأشياء بحد ذاتها هي فراغ، تتماهى الاشياء مع الخواء. أما لاوزي فيرى أن الكائن (يو) وغير الكائن (وي) هما حقيقتان متمايزتان. الفراغ وما هو كائن أمران مختلفان. كيف [ساكياميني ولاوزي] يتحدثان إذن عن الشيء نفسه؟"[...]

الأسود: "تعاليم ساكياميني لا تفيد إلا في إنقاذ البرابرة، لا شيء فيها ذو قيمة تقدمه للصينيين؟

الأبيض: [....] "محبة الكائنات والامتناع عن القتل، تمجيد الغيرية، طمأنة القلب وكبح الرغبة بالاستعلاء والعجرفة [والسير على خطى] "قديس ماهيانا" في الرحمة الشاملة، أمور كيف يمكن للطاوية والكونفوشيوسية أن تتجاوزها؟ ما يؤسفني هو أن الفكرة الأصلية فقدت بريقها، وأنها بتطورها الراهن غدت قيداً [...].

أولئك الذين يبيعون الحياة المستقبلية يسيئون للطاوية والبوذية التي لا حول لها ولا طول، فيما أولئك الذين يحتفظون بسرها يتفقون مع الدوق دي زهو وكونفوشيوس اللذين آثرا الصمت. نستنتج من هذا أن الذي يطنب في الكلام ليس عميقاً لأنه قادر على ذلك، وأن الذي يعرف لا يصل إلى [الحقيقة] بالضرورة، في حين أن من لا يعرف، قد لا يقبض عليها بالضرورة. ولكن يبقى أن **البارامیتات الست** و**الوصايا الخمس**[12] يضعان على المستوى نفسه الاستقامة والطاعة (الكونفوشيوستين) والرحمة (البوذية). الطرق مختلفة ولكنها تقود إلى الهدف نفسه" [13].

السجال حول الجسد والروح

طوال هذه المرحلة الثانية كلها التي تم الاعتراف فيها بهندية البوذية بشكل واضح – سواء من معتنقيها أو من خصومهم – استمر الجدل الذي بدأ منذ القرن الثالث حول علاقة الروح بالجسد[14]. ترك لنا الراهب الكبير هوي يان تفكيراً جميلاً عن هذا الموضوع في بحث عنوانه **الشكل الجسدي ينفد، غير أن الروح لا تفنى**.

[سؤال:] نصيبنا من الطاقة الحيوية (كي) ينفد في هذه الحياة: عندما يبلغ هذا مداه، تذوب الطاقة لتنصهر في اللاموجود (وي). الروح (شين) هي شيء لطيف، إنها ناجمة عن تحولات الين واليانغ. هذان الأخيران بتحولهما يعطيان الحياة، ثم بتحولهما أيضاً يسببان الموت. تكثفهما هو البداية، وتشتتهما هو النهاية. فمن الثابت إذن أن الروح والجسد يتطوران معاً، وفقاً للخط نفسه ومنذ البداية. اللطيف والسميك هما "كي" واحد، ويبقيان معاً إلى الأبد. طالما أن المنزل لا يمس، يبقى الـ "كي" مكثفاً وفيه روح، ولكن ما إن ينهدم هذا المنزل، يتشتت الـ كي وينطفئ النور. مع هذا التشتت، ما سبق تلقيه يرجع إلى جذره السماوي، الفناء

هو العودة إلى حالة غير الموجود. هذه العودة إلى الفناء النهائي، محكومة بالصيرورة الطبيعية. هل هناك أحد يعمل من أجل أن تكون الحال على هذه الشاكلة؟

ولكن حتى لو افترضنا أن الجسد والروح هما مختلفان أصلاً، وأنهما من "كي" مختلف، وأنهما باتحادهما ينتهي بهما الأمر إلى التحول معاً، بقي أن الروح تقيم في الجسد. وبالطريقة نفسها تكمن النار في الخشب: طالما أن الجسد حي، تستمر فيه الروح، لكن ما إن يهلك الجسد حتى تنطفئ الروح. عندما يتحلل الجسد، تتشتت الروح إذ لم يعد لها منزل. عندما يتعفن الخشب، تخمد النار لغياب المحرّض. هذا هو القانون الداخلي للأشياء لي (Li) [...].

جواب [هوي يان]: ما هي الروح إذن؟ إنها جوهر [الـ كي] الملطّف إلى درجة يغدو معها روحياً [...]. قال زهانغ زي كلاماً عميقاً عن الأصل الكبير: "تتعبني المدرة الكبيرة (أي الكون) في الحياة، وتريحني في الموت". هو يقول أيضاً إن الحياة هي قيد للإنسان، فيما الموت عودة إلى الحقيقة. وهكذا نعرف أن الحياة هي الأدهى بين الكوارث، فيما اللاحياة عودة إلى الجذر. ينقل ونزي عن الإمبراطور الأصفر قوله: "يتعرض الجسد للفناء في عدم تحول الروح، فإنها تجمع في التحولات والتبدلات التي لا نهاية لها". يقول زهانغ زي أيضاً: "الوصول إلى الشكل البشري متعة. ورغم تحوله بعشرة آلاف طريقة، فإنه يبقى بعيداً عن التمامية". وهكذا نعرف أن الحياة لا تنفد من خلال تحول واحد، وأنه بفعل متابعة الأشياء فما من رجعة. ورغم أن هذين المعلمين [زهانغ زي وونزي] لم يكتشفا حقيقة الأشياء كلها في خطابهما، إلا أنهما قاربا أساسها في مروياتهما.

خطابك أنت، وبسبب عدم التمعن في نظرية تعاقب الحياة والموت، جعلك تفكر مخطئاً بأن الـ "كي" يتكثف ويتحلل في عملية تحول وحيدة. ولأنك لا ترى أن داو الروح يمتلك روحانية شيء رائع، تعتبر أن اللطيف والسميك لهما نهاية مشتركة. أليس هذا محزناً؟

أما في ما يتعلق باستعارة النار والخشب، فهي مأخوذة من كتابات القديسين، ولكنك أضعت معناها الصحيح، وعرضتها بطريقة مبهمة دونما أي تبصر فيها [...] النار التي تنتشر في الخشب هي كما الروح التي تنتشر في الجسد. والنار التي تنتشر في حزمة أخرى هي كالروح التي تنتقل إلى جسد آخر [...] شخص ما واهم، عندما يرى الجسد يفنى خلال حياة واحدة، يظن أن رغبة الروح في الحياة قد تلاشت معه، وبالطريقة ذاتها، عندما يلاحظ أن النار خمدت في قطعة خشب واحدة يظن أنها انطفأت إلى الأبد[15].

نجد موقف هوي يان في بحث كتبه أحد معاصريه، العلماني زهنغ كزيان زهي (464 – 427) بعنوان **عن لاتَلَفيّة الروح** والذي جرت معارضته في القرن السادس، في عهد الإمبراطور وي من سلالة ليانغ من قبل الأديب الكونفوشيوسي فان زهن (450 – 515؟)، **من تلف الروح:**

الروح هي الجسد، والجسد هو الروح، إذا بقي الجسد، بقيت الروح. إذا اختفى الجسد، فنيت الروح. الجسد هو مادة الروح، الروح هي خاصية الجسد. عندما نتحدث عن الجسد، نعني المادة، عندما نتحدث عن الروح، نعني الوظيفة: هذا لا يعني أنهما شيئان مختلفان، إنهما بكل بساطة اسمان متمايزان لجوهر واحد. الروح بالنسبة للمادة هي كما الشفرة بالنسبة للسكين، الجسد بالنسبة للوظيفة هو كما السكين بالنسبة للشفرة. لفظة الشفرة لا تعني السكين، ولفظة السكين لا تعني الشفرة، ومع ذلك انزع الشفرة، فلا سكين هناك، انزع السكين، فما من شفرة، لم نسمع أبداً أحداً يقول إن شفرة السكين تبقى بعد اختفاء السكين! كيف يمكن للروح أن تبقى عندما يختفي الجسد؟[16]

أثارت طروحات فان زهن ردود فعل عنيفة عند أتباع البوذية، بدءاً من الإمبراطور وي بالذات، الذي كتب بحثاً عنوانه: **الروح لا تفنى**، وتبنى فيه وجهة نظر مدرسة النيرفانا، وتبعه في ذلك عدد من مستشاريه[17]. يبدو هذا الرد الفكري متسامحاً إزاء المصير الذي سيخص به هذا الإمبراطور نفسُه الكونفوشيوسيَّ كزين جي مؤلف **بحث في البوذية** مقالة نقدية لاذعة تنال من الرهبان وتتهمهم بالتمرد واللاأخلاقية والطفيلية والنفاق:

في أيامنا هذه، رهبان وراهبات يقيمون كسالى منصرفين إلى التأمل طوال الصيف، لا يقتلون حتى نملة، قائلين إنهم يحترمون حياة كل حي. يحتقرون حكوماتهم وذويهم من جهة، ومن جهة ثانية يفرطون في الحرص على الحشرات. يمارسون الإجهاض ويقتلون أطفالهم، ولكنهم يحافظون على حياة البعوض وذباب الدواب[18].

ولكن الاعتراض الأشد هو أن هذه الجماعة التي شكلت دولة داخل الدولة كانت مصدر عصيان وانقلابات، لأنها لم تعترف بسلطة الإمبراطور. يمضي

كزين جي قدماً في اتهاماته إلى حد تحميل البوذية مسؤولية كل الاضطرابات التي شهدتها مرحلة التفكك التي بحسب رأيه سحقت العلاقات الخمس الأساسية للجماعة البشرية كما تراها الكونفوشيوسية. هذه الانتقادات اللاذعة، والتي كان الكثير منها مبرراً يومذاك، أثارت غضب الإمبراطور وي وكلفت كاتبها حياته فقتل سنة 547.

بوذية الشمال في القرنين الخامس والسادس

بعد أن سيطرت سلالة ويه الشمالية أو توباويه (tuoba wei)، التركمانية الأصل توبا هي الكتابة الصينية للاسم العرقي تاباغتش (Tabagatch) على شمال الصين، سنة 440، أمنت قرناً من الاستمرارية النسبية. إثر سقوطها سنة 534، انقسمت السلالة إلى الويه الشرقيين (534 – 550) والويه الغربيين (550 – 577)، ثم إلى زهو الشمال (557 – 581) وسائر السلالات غير الصينية، والسلالة الصينية شين في الجنوب التي تركت لسلالة سوي (Sui) مهمة توحيد الإمبراطورية سنة 589.

اعتمد حكام التوبا ويه الأوائل البوذية ديانة رسمية، جاعلين من رهبانها موظفين في الدولة، بشكل مختلف تماماً عن نظرائهم في الجنوب، حيث ترسخ مبدأ استقلالية الرهبنة على يد هي يان. وهكذا ظهرت بيروقراطية حقيقية مختصة بالشؤون الدينية مع مكتب مراقبة التبرعات، الذي ضُمّ إلى الإدارة المركزية، ورئيس للسرامانا (Sramana) (الرهبانِ البوذيون) يعينه الإمبراطور.

إزاء عملية الرسمنة هذه، قام تحالف بزعامة طاوي ينتمي إلى فرقة المعلمين السماويين اسمه كو كيان زهي (373 – 448) وكونفوشيوسي اسمه كوي هاو (Cui Hao) (381 – 450) جمعتهما مناهضة البوذية وإن لدوافع مختلفة: كان الأول يحلم بإمبراطورية طاوية يتزعمها هو شخصياً، فيما كان الثاني يتوخى تصيين إمبراطورية توبا عن طريق إدخال أكبر عدد ممكن من الصينيين إلى

صفوف الموظفين فيها. شكّلَ هذا الأمر تحولاً في تاريخ المعلمين السماويين كما في تاريخ الطاوية بشكل عام التي ولأول مرة اعتبرت بشكل رسمي ديناً للدولة[19]. أدى هذا التنافس بين البوذية والطاوية إلى أول اضطهاد شامل للبوذية. قضى القرار الإمبراطوري الصادر سنة 446 بإتلاف جميع السوطرات والستيبات (Stûpa) (أبراج العظام) والرسومات البوذية، وقتل جميع الرهبان دون تمييز في الأعمار[20].

ومن دون شك، وبمثابة تكفير عن ردة الفعل التي لا يقل قصرها عن دمويتها، ورغبة في تخليد مجد البوذية الإمبراطورية تم تشييد صخرة بوذا وبودهيساتفا في يونغانغ (Yungang)، على مقربة من العاصمة داتونغ (Datong)[21]. تمثل هذه المنحوتات المرحلة الأولى من مراحل فن ويه الشمال الذي بقي متأثراً بفن غاندهارا (Gândhâra) والهند وآسيا الوسطى، بواسطة مراكز مثل دينهانغ (dunhuang)، كما تشهد على اندفاع كبير من قبل العلمانيين الذين ساهموا في تزيين هذه المنحوتات. بعد نقل العاصمة سنة 494 من توبا داتونغ إلى العاصمة الصينية القديمة لويانغ – مؤشر على الرغبة في التصيين – انتشرت التماثيل البوذية في مغاور لونغ من (Long men) والتي عرفت مرحلة عز في ظل التانغ.

وفي ما أعطيت الأولوية في منحوتات ويه الشمال إلى صور ساكياميني وميتريا، اهتمت في عهد التانغ بالأميتبها (amitâbha) والأفالو كيتيسفارا (avalokitesvara)[22]. يشهد تقديس جميع هؤلاء البوذات والبودهيساتفات المقترن بمختلف جناتهم وأراضيهم النقية على مدى تطور المهوايانا تحت ضغط العلمانيين الذين لا يسعون إلى الفناء (النيرفانا) بقدر ما يرغبون في إطالة أمد وجودهم في حياة أفضل. منذ القرن الرابع، ساهم داو آن في تعميم تقديس الميتريا "الودية" أو بوذا المستقبلي للمرحلة الكونية القريبة، الذي بحكم

كونه كذلك يوجد في قلب العديد من الحركات النشورية والمعادية والرؤيوية[23]. شأنه شأن كل بودهيساتفا ينتظر تحوله إلى بوذا، يقيم في واحد من بضعة اثنتين وعشرين سماء تشكلها الكوزمولوجيا البوذية، أي في السماء تيزيتا (Tusita)، حيث يرعى المخلوقات من هناك.

تشهد حماسة "لونغمن" الدينية، والتي تجلت بالنذور التي حفرها العلمانيون والرهبان والجمعيات الدينية، على مدى انتشار البوذية في الأوساط الشعبية بعد أن كانت خلال المرحلة السابقة محصورة في دوائر الأكابر، وعلى توجهها أيضاً نحو الماهوايانيستية، لجهة التركيز على الرحمة والإحسان. تثبت دراسة الفن الديني لويه الشمال أيضاً مدى تأقلم البوذية مع الثقافة الصينية من خلال موضوع تحدث فيه فيمالاكيرتي (Vimalakirti) مع مانجيسري (Manjusri) بودهيساتفا الحكمة الأسمى. وفي ما لاكيرتي هو في آن تجسيد لقديس علماني ونموذج للبر البنوي، يبدو بمثابة صورة مركزية للمهوايانا الذي يتوخى توسيع نطاق البوذية إلى خارج الحدود الصارمة للرهبانية، مع الحرص على الظهور كمثل أعلى كونفوشيوسي قادر على توجيه خطاب مباشر الى العقلية الصينية.

كزان زانغ ومدرسة يوغاكارا

بعد تحقيقهم إعادة توحيد أرض الصين في العام 589، بعد ثلاثة قرون من الانقسام، وبالتالي بعد إعادة سبك البوذية التي كانت حتى ذلك الحين رهينة الانقسام بين الشمال والجنوب، باتت الآن تحت قبضة سلطة إمبراطورية مركزية واحدة. ومنذ ذلك الحين، وبخاصة بدءاً من حكم التانغ، بدا أن الجماعة الرهبانية الصينية أخذت تقر ضمناً بسيادة الدولة، وهذا مؤشر آخر على تكيف البوذية مع السياق الصيني.

خلال القرنين الخامس والسادس، رأينا البوذية تتهند في الصين وذلك باستيرادها مدارس هندية نموذجية تماماً كما هي. ومع قدوم كوماراجيفا الذي

بدأت معه هذه المرحلة الثانية، فإن مدرسة ما هياميكا هي التي ضربت عميقاً في الأرض الصينية. عرفت شيئاً من الانحطاط بعد سنغ زهاو (Sengzhao)، إلا أنها شهدت انبعاثاً أخيراً على يد جي زانغ (549 – 623) في ظل "السوي". هناك مدرسة هندية أخرى فرضت نفسها لمدة قصيرة في الصين في أواخر هذه المرحلة وهي مدرسة يوغاكارا (التي عُرفت في الصين باسم فاكزيانغ)، التي لن تجد أفضل من يمثلها سوى كزان زانغ (602 – 664). هذا الراهب اللامع عملاق في الترجمة من مستوى كوماراجيفا، سار في الطريق المعاكس لسابقه المشهور، ذهب إلى الهند طلباً للنصوص البوذية من مصدرها. من وجهة تاريخية محضة ، إذا كانت مسيرته الصينية العابرة ترجع إلى بداية عهد التانغ، وهذا ما سنعود إليه في الفصل التالي، فإن مدرسة يوغاكارا الهندية الخالصة لم تتماثل في شيء مع روحية المدارس البوذية الصينية التي ظهرت في القرنين السابع والثامن، ولكنها أبرزت ذروة الرغبة في الهندنة التي ميزت القرنين الخامس والسادس – من هنا عرضها في هذا الفصل.

تنبثق مدرسة فاكزيانغ (وهذه ترجمة صينية للكلمة السنسكريتية **دهارما لاكسانا** (dharma laksana)، مميزات الدهارما) عن مدرسة هندية استندت إلى كتابات الأخوين أسانغا (Asanga) وفاسوبندهو (Vasubandhu) (القرنين الرابع والخامس). هذه المدرسة التي انتشرت في الهند حتى القرن السابع تحت اسم يوغاكارا ("ممارسة اليوغا")، مثّلت واحدة من منظومتين كبيرتين، أرساهما الفكر الماهايانيستي، الثانية هي (نهج الفراغ) سينيافادا (Sûnyavâda) التابع مدرسة مادهيا ميكا. وقد وصفت هذه المدرسة ايضاً بأنها "مثالية" بالاستناد إلى أطروحة مفادها "لا شيء سوى الفكر" سيتا – ماترا (citta – mattra)، وبالصينية ويه شي (weishi) التي هي من صميم كتاب أسانغا، وعنوانه

ماهايانا – سامغراها (*Mahayânâ – Samgraha*) **(ملخص الماهايانا)**[24].
تختصر الفكرة المركزية في الـ فيجنانافادا (vijnânavâda) **(طريق الملكة الإدراكية)** التي تماهت مع اليوغاكارا، تختصر في الواقع بعبارة فاسوبندهو: "العالم الثلاثي ليس سوى فكرة". وبتعبير آخر، فإن مجمل العالم الظاهراتي، في طبيعته الحقيقية ليس سوى فكرة، والعالم الخارجي ليس سوى حصيلة وعينا، وبما أنه يفتقر إلى الوجود الحقيقي فهو وهم خالص.

تشكل مدرسة "لا شيء سوى فكرة" في الواقع مثيلاً لمدرسة "لا شيء سوى دهارما" أو مدرسة كوزا (Kosa) القائمة على **الأبهيدهارما – كوزا** (*abhidharma – kosa*) **(كنز الفلسفة الكلامية)** لمؤلفه فاسوبياندهو[25] الذي وصف "بالواقعية" وسط بوذية هينايانا، لأنه على قناعة تامة بالحقيقة الدائمة **للدهارمات.** تتبنى المدرسة عدم ثبات الأشياء التي تشكلها الدهارمات، ولكنها ترى أنها تبقى دائماً بصرف النظر عن الأشكال التي تتخذها: في كل شيء وفي كل كائن، تنتقل الدهارمات الماضية إلى الحاضر، والدهارمات الحاضرة تنتقل بدورها إلى المستقبل. وخلافاً لذلك، فإن مدرسة يوغاكارا تعلن عدم وجود عناصر تكوّن الحقيقة الموضوعية، ولكنها تعتبر أن واقع الوعي مكتسباً.

الإنسان بحسب العقيدة البوذية، كما سبق ورأينا، ما هو إلا مجموعة ظواهر متراكمة. ضمن هذه الرؤية، فإن الملكة الإدراكية فيجنانا (Vijnâna) ليست سوى تراكم كالتراكمات الأخرى، وإن كانت تطرح مشكلة خاصة بسبب ازدواجيتها. فهي من جهة، بحكم كونها تمنح الكائن البشري مظهر الوحدة، مسؤولة عن أرسخ أوهامه، أي وهم الفردية أو الأنا. وهكذا تنتظم تجربة الكائن البشري بكاملها حول هذه الوحدة الموهومة – والأخطر من هذا أيضاً هو أن مضامينها النفسية لا تتوقف عن تغذية الوعي، وبالتالي الإحساس بالوحدة، الوعي المتكوّن لا من وهم الأنا وحده، وإنما أيضاً من تعلقنا بهذا الوهم. ومن

جهة ثانية، وفي ما يمكن على مستوى الحقيقة النسبية ربط الفكر مع العواطف التي ليست سوى طارئة على مستوى الحقيقة المطلقة، يمكن لهذه الملكة أن تدعي لنفسها استقلالية وطهارة تامتين. يمتلك الوعي، إذن، بذاته إمكانية الصفاء شرط أن يحسن توجيهه، وممارسة وظائف ديناميته النفسية في الاتجاه الصحيح.

إذا كل شيء ليس سوى فكرة. فما هي هذه الفكرة؟ تقدم مدرسة فيجنانافادا تحليلاً مسهباً لآلية الإدراك تتوزع على خمس ملكات حسية، وهناك سادسة هي مانو- فيجنانا (mano- vijnâna) وظيفتها تركيز وتوليف المدركات التي تلقتها من الحواس الخمس. الملكة السابعة مانا (Manas) (التي لها جذر مشترك مع اللفظة اللاتينية (mens)) تشكل تحديداً العضو الذهني مركز التفكير سيتا (citta) الذي هو وعي الذات خلال التفكير، والذي يريد ويفكر انطلاقاً من ذاته. يميز التحليل أخيراً ملكة ثامنة آلايا – فيجنانا (Âlaya- Vijnâna) معرفة احتياطية أو معرفة مخزّنة. نقطة انطلاق لكل الدينامية النفسية، إنها الركيزة، ليس لكل نشاط إدراكي حسب، وإنما لكل وجود ظاهراتي، بل وحتى لكل عملية ارتحال، ففيها يستقر "البذار" أو مؤثرات الكارما لكل خلود ويتراكم. هذا البذار أو هذه البذور هي جميع الانطباعات التي مثلت في تيار الوعي بفعل الوقائع المادية والنفسية التي تتألف منها الصيرورة. نسميها بذوراً لأنها تختزن دينامية وتتجه لتتحول إلى أعمال فعلية لمعرفة ذات طابع موضوعي؛ لماذا "إشباعات"؟ لأنها تتشبع بالمعرفة المخزونة على طريقة العطر الذي يتشربه القماش. وهكذا، مثلاً نرى أن حركة الغضب الناتجة عن دافع سابق ستؤثر في المعرفة – المتلقية التي هي في أساس الحياة النفسية للشخص الذي تصدر عنه، وتتجه لتولّد نتائج تظهر في مستقبل قريب أو بعيد[26]. وبحسب نظرية الكارما، ينتج عن كل فعل وكل فكرة، انطباع يأخذ شكل طاقة روحية تستقر في الألايا.

وبالتالي فإن بصمة هذه الطاقة تستمر حتى بعد توقف الفعل وتجاوز الفكرة: تشكل الألايا – فيجنانا ذاكرة، إذن، بالمعنى الأوسع، مما يؤمن شكلاً من أشكال "المجموعة الاتصالية" دون أن يعني هذا مع ذلك ارتباطه بالفردية، أي بأنا خاصة.

يجري الاحتفاظ بجميع هذه الانطباعات المتراكمة في هذه المعرفة المخزنة بانتظار المناسبة لتظهر، وتفعَّل. وبالفعل فإن الألايا لا تمتلك طاقة محركة، ولا تعمل أبداً من تلقاء نفسها، إنها كالمرآة أو كصفحة الماء الساكنة التي لا تتحرك إلا بفعل عامل خارجي، مع بقائها على الدوام مغايرة له. المرآة التي تعكس الصورة، دون أن تصيرها مع ذلك، استعارة مميزة في مدرس فيجنانافادا – شيء محايد يكشف في آن عن ظهور العالم الموضوعي والإدراك الوهمي الذي يتكوّن لدينا عنه[27]. العامل الخارجي الذي يحرك الألايا هو المانا، إذ بعد تدخله تستيقظ الانطباعات المكدسة في المخزن من حالة كمونها ونومها، مفسحة في المجال أمام ظهور الأشياء المفردنة والمستقطَبة من وجهة النظر الكارمية. المانا هي، إذن، مبدأ الفردنة أو التمايز الذي يمارس على محتوى الألايا، التي هي بحد ذاتها محايدة وغير واعية لذاتها. ونتيجة لذلك، فإن المانا هي عامل وهم الأنا، التي بإطلاقها آليات تقدير الأشياء، تساهم بقوة في تقوية دينامية البذور والحفاظ على دورة الترحل. وما إن تدخل المانا ثنائية الذات/ الموضوع، حتى يعمل الوعي السادس من تلقاء نفسه، محركاً مجمل عملية الإدراك والمعرفة والحكم.

بحكم كون المانا مسؤولة عن فكرة الأنا والعالم الخارجي، وكنتيجة لذلك عن الرغبات والعواطف والجهل الذي يرافقها، فإنها تفسد طهر الآلايا. وبالتالي يجب على العمل أن يتوجه نحوها للحؤول بينها وبين إدخال التمايزات وللعمل على تنقية بذور الألايا بحيث ترجع إلى طبيعتها الحقيقية فيجنابتي – ماترانا

(vijnapti-mâtratâ) (حرفياً: "طبيعة ما يجعلنا نعرف، ليس أكثر") التي ليست شيئاً آخر سوى المطلق (تاتهاتا (tathatâ) "الكذاوية") كما تراه الفيجنانافادا. يشكل الاهتمام ببذور النقاوة التقنية الجسدية النفسية كلها، المعروفة تحت اسم اليوغا، للطريق الذي يقود إلى خلاص الترحل.

باستطاعتنا أن نقول إن مدرستي المادهياميكا واليوغاكارا تمثلان سفحي الماهوايانا: تمثل الأولى السفح السلبي للفراغ، للنيرفانا، أو التلاشي الذي يذوب فيه المرء من خلال عملية جدلية. وتمثل الثانية السفح الإيجابي للإشراق، للفيجنابتي – ماتراتا، وهو المطلق الذي نصله عبر مسيرة "ظاهراتية". وفي ما تلح المادهياميكا على إفراغ كل مضمون، وعلى إلغاء كل ركيزة، فإن اليوغاكارا تبشر بحدس بالمطلق المعتبر كفراغ، وكقانون بامتياز، وكذاوية. والدليل على ذلك هو أن مضمون الإشراق يميل إلى أن يبدو كأنه واقع، بل كأنه جسم منتقل. من هنا أهمية التأملات التي تناولت هيئات بوذا الثلاث تريكايا (trikâya) خلال عملية انتشار البوذية الدينية والشعبية، والتي كان تأثيرها حاسماً في الصين الشمالية، وكوريا واليابان[28]. بالنسبة للمادهياميكا، التي غلب تأثيرها على الثقافة البوذية في الصين الجنوبية كان الإشراق يعني "ذوبان كل الدلالات، وبعيداً عن توقع إجابة على جميع الأسئلة أو مضمون كشف، تجري مقارنة دفقة الفهم بدلو يقرقع ويفقد قعره"[29]. بهذا المعنى تجسد المادهياميكا مسبقاً الشان (Chan). في ما يتعلق باليوغاكارا، فإنها تجد نقطة قطعها بالضبط في انزلاق اللاثنائية الخالصة نحو شكل من أشكال الواحدية المثالية، تبلغ فيها الدينامية النفسية ذروتها في المعرفة المطلقة للحقيقة النهائية التي تتجاوز جميع المميزات الخاصة بالدهارمات فاكزيانغ (faxiang) [30].

عرفت مدرسة يوغاكارا، الهندية الخالصة، انتشاراً في الصين لا سابق له على يد كزان زانغ، الذي كان حتى قبل سيامته كاهناً في الثانية والعشرين من

عمره، شديد الاهتمام بها. ولكي يحصل على نصوصها الأصلية، قام برحلة طويلة دامت سبعة عشر عاماً (ما بين 629 – 645) قادته إلى معاقل البوذية في الهند. وبعد أن عاد ظافراً إلى شانغ آن، استقبله إمبراطور التانغ، تيه زونغ (Taizong)، الذي لم تكن تهمه آخر توجهات البوذية الهندية بقدر ما كانت تهمه صورة "أصقاع الغرب" التي دعي كزان زانغ إلى كتابة وصف لها في كتاب **داتانغ كزي يي جي** (*Da Tang xiyu ji*) **(وصف بلاد الغرب لإمبراطورية تانغ الكبيرة)**[31]. وبفضل الرعاية الإمبراطورية، استطاع كزان زانغ ترجمة 76 من حوالي 600 نص جاء بها معه، واضعاً **نصوص اليوغاكارا**[32] في مكان الصدارة. رغم هذا القدر الذي يبدو ضئيلاً من حيث الظاهر، فإن الأمر يتعلق بأكبر عملية ترجمة سبق أن عرفتها الصين – وهي أهم بثلاثة أضعاف مما قام به كوما جيفا. ولكن ورغم هذا الجهد الهائل، وقوة شخصية أوائل ملوك التانغ، فإن مدرسة فاكزيانغ لم تعش سوى مع كزان زانغ ومع تلميذه اللامع كوي جي (Kuiji)(632 – 682). كانت الروحية الهندية والتحليلية طاغية عليها بحيث صعب أن تثير اهتمام العقلية الصينية، التي كان عليها أن تتمثل على طريقتها الإرث البوذي خلال مرحلة الازدهار الثقافي الذي لا سابق له والذي ظهر في ظل حكم سلالة تانغ.

هوامش

1 – Le catalogue de l'exposition *Sérinde, terre de Bouddha: Dix siècles d'art sur la route de la soie* (édité par le réunion des musées nationnaux, 1995, sous la dir. de Jacques Giès et Monique Cohen),

تحدد سيريند "بأنها ذلك "العالم" الواسع الواقع ما بين سلطتي الهند والصين– بلد "السير" (Sères) الذي تحدث عنه الجغرافي اليوناني بوزانياس (نحو 180 ب.م.) تسمية مأخوذة عن نفس اسم دودة الحرير" (انظر المقدمة، ص 17).

2 – سوف يعرف هذا النص، الذي بمقتضاه يكفي أن نسمع، وأن نلفظ، وأن نحفظ في عقلنا اسم بوذا آميتابها، حتى نولد ثانية في "أرضه النقية"، سوف يعرف نجاحاً كبيراً في الصين بسبب وضوح أسلوبه وسهولة ممارسته مقارنة بممارسات الهينايانا المعقدة. حول مدرسة "الأرض النقية" انظر الفصل 16.

3 – عُرفت مدرسة المادهياميكا أيضاً باسم مدرسة الأبحاث الثلاثة: بحث المئة مقطع، بحث الطريق الوسطى، بحث الإثني عشر باباً، وترافق سوطرا البراجنا - باراميتا (كتاب **سوطرا** اكتمال الحكمة في 25000 سطر) المنسوبة إلى ناغار جينا (Nâgârjuna).

4 – في ما يتعلق **بسوطرا اللوتس** (*Sûtra du lotus*) انظر الفصل اللاحق "مدرسة تيان تيه"، من هذا الكتاب، وترجمات: Léon Hurvitz, *Scripture of the Lotus Blossom of The Fine Dharma (The Lotus Sûtra), Translated from the Chinese of Kumârajîva* (New York: Columbia University Press, 1976); Burton Watson, *The Lotus Sûtra* (New York: Columbia University Press, 1993) (version abrégée publiée sous le titre: *The Essential Lotus. Sections From the Lotus Sutra* 2001), and Jean-Noël Robert, *Le sûtra du lotus, traduit du chinois* (Paris: Fayard, 1997). Pour *le Sûtra de vimalakirti*, voir les traductions d'Etienne Lamotte, *L'enseignement de vimalakîrti (Vimalakîrtinirdesa)* (Louvain: Peeters, 1987); Burton Watson, *The Vimalakirti Sûtra,* translated *from the Chinese Version by Kumarajiva* (New York: Columbia University Press, 1997), and Patrick Carré, *Soûtra de la liberté inconcevable. Les enseignements de vimalakîrti* (Paris: Fayard, 2001),

وفي ما يتعلق بشخصية فيمالا كيرتي (Vimalakîrti) انظر أدناه "بوذية الشمال في القرنين الخامس والسادس" من هذا الكتاب.

5 – جمعت أبحاث سنغ زهاو الثلاثة في **زهاولين** (*Zhaolun*)، الذي يعتبر واحداً من بين أهم مؤلفات مرحلة الانفصال. انظر الترجمة الإنجليزية التي قام بها: Walter Liebenthal, *The Book of Chao* (Pékin: [n. pb.], 1948),

نذكر أن البحث الأخير "براجنا ليست معرفة" ("Prajnâ n'est pas connaissance") جرى نقله إلى الجنوب على يد داو شنغ، انظر الفصل السابق في الهامش رقم 34 من هذا الكتاب.

6 – انظر: T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mâdhyamika System* (Londres: Allen and Unwin, 1955); Richard H. Robinson, *Early Mâdhyamika in India and China* (Madison: University of Wisconsin Press, 1967); David J. Kalupahana, *Nâgârjuna: The Philosophy of the Middle Way* (Albany: State University of New York Press, 1986); Gyg Bugault, chapiters "Nâgârjuna" et "logique et dialectique chez aristote et chez Nâgârjuna," in: *L'inde*

pense-t-elle? (Paris: Presses Universitaires de France, 1994); Brian Bocking, *Nâgârjuna in China. A Translation of the Middle Treatise* (Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1995), and Liu Ming-Wood, *Madhyamaka Thought in China* (Leyde: Sinica Leidensia, 1994).

7 – Guy Bugault, *La notion de prajnâ ou de spaience selon les perspectives du Mahâyâna-part de la connaissance et de l'inconnaissance dans l'anagogie* bouddhique (Paris: Publications de L'institut de Civilization Indienne, 1968), p. 187.

8 – Jacques May, "La philosophie bouddhique de la vacuité," *Studia Philosophica (Annuaire de la société Suisse de philosophie)*, vol. 18 (1958), p. 127, انظر أيضاً: Guy Bugault, "vacuité et bon sens," in: *L'inde pense- t- elle?*، (الهامش رقم 6 من هذا الفصل).

9 – حول المدرسة التي لم تعد ممثلة سوى بتفسيرين يرجعان إلى عهد التانغ (نهاية القرن السابع). تفسيرا شنغ كزان يينغ ولي رونغ. انظر:

Isabelle Robinet, "Polysémisme du texte canonique et syncrétisme des interprétations: Etude taxinomique des commentaires du *Daode Jing* au sein de la tradition chinoise," *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, vol. 5 (1984), p. 39. Sur le double vérité, voir: Bernard Faure, *Bouddhismes philosophies et religions* (Paris: Flammarion, 1998), pp. 195-219.

10 – مكتملاً في عهد الإمبراطور وي، الـ كتاب: شي سان زانغ جي جي (Chu sanzang jiji) (مجموعة ملاحظات تتعلق بترجمة تريبيتاكا) جمعها الراهب سنغ يو (445–518) تجري عملية تقييم تحت 2073 عنواناً للنصوص البوذية المترجمة أو المؤلفة باللغة الصينية حتى عهد الليانغ. سنغ يو هو أيضاً من قام بجمع كتاب **الهونغ مينغ جي:** (Hongming ji) (مجموعة غايتها تبيان ونشر القانون البوذي) والذي يحوي 31 نصاً كتبها رهبان، وبخاصة علمانيون بوذيون، تهدف إلى "حماية البوذية من الهجمات الموجهة إليها"، انظر: Helwing Schmidt-Glintzer, *Das Hung-ming chi und die Aufnahme des Buddhismus in China* (Weisbaden: Steiner, 1976). Sur Sengyou,

انظر: Arthur E. Link, "Shih Seng-yu and his Writings," *Journal of the American Oriental Society*, vol. 80, no. 1 (1960), pp. 17-43.

11 – لمعرفة المزيد عن غي هان (Gu Huan) انظر:

Kenneth Ch'en, "Anti-Buddhist Propaganda during the Nan-ch'ao," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 15 (1952), pp. 168-192,

حول مدرسة "النقاوة الأرفع" عد إلى المراجع التي سبق ذكرها أعلاه في الفصل 14، الهامش رقم 23 من هذا الكتاب. حول تاو هونغ جينغ (Tao Hongjing) انظر بخاصة:

Michel Strickmann, "On the Alchemy of, T'ao Hung- ching," in: Holmes Welch and Anna Seidel, eds.; *Facets of Taoism. Essays in Chinese Religion* (New Haven: Yale University Press, 1979), pp. 123-192.

12 – "البراميتات الست" هي "الأطراف الستة" للفضائل البوذية التي تسمح بالوصول إلى "اليقظة": دانا (dâna)، الرحمة والمروءة؛ سيلا (sîla) الالتزام بالوصايا، كسانت (ksânti) الصبر، فيريا (viriya)، الطاقة، دهييانا (dhyâna)، التأمل؛ براجنا (prajnâ)، الحكمة. تعني الوصايا الخمس، العلاقات الخمس الأساسية التي يراها الكونفوشيوسيون بين الحاكم والرعية، أب وابن، أخ أكبر وأخ أصغر، زوج وزوجة، وبين الأصدقاء.

13– *Baihei lun (Traité de blanc et noir)*, inclus dans: le *Song shu (Annales de la dynastie Liu Song*) 97 et dans le *Hongming ji* de Ṣengyou

(انظر أعلاه الهامش رقم 10)، et reproduit dans *Zhongguo fojiao sixiang ziliao xuanbian*, t. I, pp. 257-259.

14 – حول هذه المناظرة انظر: Walter Liebenthal, "The Immortality of the Soul in Chinese Thought," *Monumenta Nipponica* vol. 8 (1952), pp. 327 – 397.

15– *Xing jin shen bu mie* (La forme corporelle s'épuise, mais l'esprit est indestructible), reproduit dans *Zhongguo fojiao sixiang ziliao xuanbian*, t. 1, p. 85,

تجدر الملاحظة أن استعارة النار للحياة تعتبر كلاسيكية انظر: Wang Chong, *Lunheng* 61 ("De la Mort"), ed. ZZJC, p. 204.

16 – *Shen mie lun* (*De la destructibilité de l'esprit*), inclus dans: *le Liang shu* (*Annales de la dynastie Liang*) et dans: *le Hongming ji*,

الترجمة مأخوذة مع شيء من التعديلات من: Paul Magnin, *La vie et l'œuvre de Huisi* (515-577): *Les origines de la secte bouddhique chinoise du Tiantai* (Paris: Ecole française d'Extrême-Orient, 1979), p. 146,

(الرواية المعروضة هنا للهونغ مينغ جي تأتي على شاكلة حوار بين أحد المعترضين، وفان زهن ردود هذا الأخير فقط تأتي متصلة). من أجل ترجمة كاملة لهذا الحوار انظر:
Stefan (Etienne) Balazs, "Der Philosoph Fan Dschen und sein Traktat gegen den Buddhismeus," *Sinica*, vol. 7 (1932), pp. 220-234, and Liu Ming-Wood, "Fan Chen's Treatise on the Destructibiliy of the Spirit and its Buddhist Critics," *Philosophy East and West*, vol. 37, no. 3 (1987), pp. 402-428.

17 – انظر: Whalen Lai, "Emperor Wu of Liang on the Immortal Soul, *Shen pu mieh*" *Journal of American Oriental Society*, vol. 101, no. 2 (1981), pp. 167-175,
شان يو (Shen Yue) (441-513) مستشار الإمبراطور وو وكاتب بحث يحمل نفس العنوان.

18 – *Lun fojiao biao* (*Mémoire sur le bouddhisme*) inclus dans: *le Guang hongming ji* (complément au *Hongming ji* de Seng You complié en 664 par Daoxuan),

ترجمة: Paul Magnin, *La vie et l'œuvre de Huis*, p. 150.

19 – انظر: Isabelle Robinet, *Histoire du taoïsme* (Paris: Edition du Cerf, 1991), p. 81,

انظر أيضاً: Richard B. Mather, "K'ou Ch'ien-Chih and the Taoist Theocracy at The Northern Wei Court, 425 – 451," in: Welch and Seidel, ed., *Facets of Taoism* pp. 103-122,

(مرجع سابق في الهامش رقم 11، من هذا الكتاب).

20 – هذه الحركة القمعية الأولى سوف تليها حركات أخرى مشابهة (ولا سيما تلك التي حدثت سنة 574) وأسبابها سياسية واقتصادية أكثر مما هي دينية خاصة، وصولاً الى سنة 845 التي شهدت فرملة جدية للبوذية في الصين (انظر الفصل 16، من هذا الكتاب).

21 – حول مغاور يونغانغ انظر: James O. Caswell, *Written and Unwritten: A New History of the Buddhist Caves at Yungang* (Vancouver: [n. pb.], 1989).

22 – في ما يتعلق بالأميتابها والأفالوكيتيسفارا انظر الفصل 16 "مدرسة الأرض النقية"، من هذا الكتاب.

23 – انظر: Alan Sponberg and Helen Hardacre, eds., *Maitreya, the Future Buddha* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988),

في ما يتعلق بداوآن انظر أعلاه الفصل 14 "بعض كبار الرهبان في القرن الرابع"، من هذا الكتاب.

24 – الترجمة الفرنسية: Etienne Lamotte, *La somme du grand véhicule d'aanga*, 2 vols. (Louvain: Publications de l'Institut Orientaliste, 1938 – 1939),

هذا النص الذي ترجمه كزان زانغ سبق أن كان موضوعاً لترجمة قبل ذلك بقرن من الزمن، قام بها راهب هندي هو بارامارتها (499– 56) وصل الى الصين في عهد وو ملك الليانغ،

انظر: Diana Y. Paul, *Philosophy of Mind in 6th Century China: Paramârtha's Evolution of Consciousness* (Stanford: Stanford University Press, 1984).

25 – توليفة نقدية لامعة لعقائد البوذية القديمة، وخاصة مدارسها الشمالية ومدارس شمال غرب الهند، هذا النص الذي ترجمه بارامارتها إلى الصينية، سوف يعيد ترجمته كزان زانغ بعد ذلك بقرن من الزمن. راجع ترجمته من السنسكريتية إلى الفرنسية على يد: Louis De La Vallée Poussin, en 3 vol. (Paris, 1923-1925).

26 – Jacques May, "La philosophie bouddhique idéaliste" *Etudes asiatiques*, vol. 25 (1971), p. 307.

27 – انظر: May, Ibid, pp. 302-303, and Paul Demiéville, "Le miroir spirituel," repris dans: *Choix d'études bouddhiques (1929 – 1970)* (Leyde: Brill, 1973), p. 126.

28 – يبدو بوذا في بوذية تيرافادا القديمة، معلماً بشرياً يعيش على الأرض ليتم رسالته قبل أن يدخل في النيرفانا. في المهايانا يبدو بوذا كائناً أبدياً يجسد الحقيقة الشاملة والكونية. لا يولد ولا يموت، ولكنه يعيش خلوداً إثر خلود. في إطار هذا التصور، تحتل شخصية الساكياميني منزلة قليلة الأهمية في التأملات الميتافيزيقية بالبوذا الخالد و"جسده الثلاثي": **دهارما–كايا** ("جسد القانون") تحول بوذا "بقانونه"، دلالة على الحقيقة المطلقة، **سامبهوغا–كايا** (جسد المتعة المشتركة) تحرك بوذا في البدهيساتفات، **نيرماناكايا** (جسد التحول) تجلى بوذا على شاكلة شبح، ومثال ذلك تجليه في ساكياموني.

29 – Bugault, *La notion de prajnâ ou de sapience selon les perspectives du Mahâyâna*, p. 188,

(مرجع سابق في الهامش رقم 7، من هذا الفصل).

30 – انظر: Liu Ming-wood, "The Yogâcâra and Mâdhyamika Interpretation of the Buddha-Nature Concept in Chinese Buddhism," *Philosophy East and West*, vol. 35, no.2 (1985), pp. 171-193,

انظر ايضاً: G. M. Nagao, *Mâdhyamika and Yogâcâra* (Albany: State University of New York Press, 1991).

31 – إن رحلات كزان زنغ الطويلة سوف تشكل مصدر إلهام للرواية الشعبية المشهورة التي ظهرت في القرن السادس عشر **كزي يوجي** (*Xiyou ji*) (الحج إلى الغرب) حيث يمثل ملك القرود سين ويكونغ (Sun Wukong) دوراً مركزياً. انظر ترجمة:

André Levy, *La pérégrination vers l'ouest*, Bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1991),

حول الشخصية التاريخية لكزان زانغ انظر:

Stanislas Julien, trad., *Histoire de la vie de Hiouen-thsang* (Paris: [s. n.], 1985); René Grousset, *Sur le traces du Bouddha* (Paris: Librairie Plon, 1957), and Alexander L. Mayer and Klaus Röhrborn, *Xuanzongs Leben und Werk* (Wiesbaden: [n. pb.], 2001).

32 – فضلاً عن الأبهيدهارما والمهايانا-سامغراها اللتين سبقت الإشارة إليهما (انظر أعلاه الهامشين رقم 24 و25 من هذا الكتاب) وترجم كزان زانغ بشكل خاص: فيجنابتي (Vijnapti)، ماتراتا (mâtratâ)، سيدهي (siddhi)، لدهارمابالا (Dharmapala) (اكتمال أي شيء سوى الوعي، بالصينية شنغ ويه شي لين (Cheng weishi lun))، ترجمه إلى الفرنسية:
Louis de La Vallée Poussin, *La siddhi de Hiuan-tsang*, 3 vols. (Paris: Paul Geuthner, 1928 – 1948).

الفصل السادس عشر

الازدهار الكبير في عهد التانغ

(القرن السابع – القرن التاسع)

بعد ستة قرون من وصول البوذية إلى الصين، ترسّخت جذورها بعدئذٍ في المجتمع، وبلغ الفكر الصيني مرحلة النضوج في عهد التانغ (618 – 907). فعلى المستوى الفكري، سمح حجم الأدب الذي تمت ترجمته، سمح بتفتح مدارس بوذية صينية خالصة. مثلت ترجمة النصوص البوذية بالنسبة للصينيين الجهد الأول للنقل الثقافي على مستوى كبير[1]. بعد البدايات المتخبطة، تأسست مع كوماراجيفا مكاتب للترجمة في المعابد برعاية إمبراطورية. أخذ عدد الكهنة الذين يدربون الصينيين يزداد شيئاً فشيئاً، كما أخذت معرفة الكهنة الصينيين بالسنسكريتية تتحسن باستمرار. بلغت عملية التأثير المتبادل هذه ذروتها مع أولئك الرهبان الذين يتقنون اللغتين، والذين قاموا برحلات كبيرة إلى الهند من مثل كزان زانغ (602 – 664) ويي جينغ (Yijing) (635 – 713). في عهد التانغ، الذين امتدت سلطتهم إلى آسيا الوسطى، نلاحظ أن غزارة رحلات حج الصينيين إلى الحواضر الأساسية للبوذية الهندية، إشارة تظهر أن الصينيين، قبلوا ولأول مرة، البحث عن الحقيقة عند الآخر. وفي الوقت الذي أخذت فيه البوذية تخلي الساحة أمام الهندوسية في الهند، نفسها، ساهم هؤلاء

الحجاج في استمرارية الرسالة البوذية بذهابهم لنهلها من مصدرها، والعمل على نشرها أيضاً في الشرق، في كوريا واليابان.

شكلت سلالة تانغ عهداً لتفتح ديني حقيقي، شهد دخول تأثيرات شتى إلى الصين، مصدرها آسيا الوسطى، وإيران (الإسلام، النسطورية، المانوية، المزدكية...)[2]. ومع ذلك، يبدو أن حكام التانغ كانوا أقل حماساً من سابقيهم من حكام سلالات الجنوب لاعتناق البوذية. بدأت العشيرة الإمبراطورية بإعلان تعاطفها مع الطاوية، وأنها من ذرية لاوزي، الذي تشاركه في اسم العائلة لي (li). جرى الإعلاء من شأن قراءة داو ديه جينغ (Dao de jing) (الذي شرفه الإمبراطور كزان زونغ بأن كتب له تعليقاً بنفسه) وكتابي **الزهانغ زي** والـ **لي زي**، إلى حد صارت معه مادة لبعض الامتحانات. كانت الطاوية والبوذية تتنازعان الرعاية الإمبراطورية طوال مدة حكم هذه السلالة.

رغم عملية التبويذ، التي بلغت ذروتها في عهد التانغ، لم تمت الثقافة التقليدية، والكونفوشيوسية منها بخاصة. وفي ظل **السلالات الست**، استمر الأدب التفسيري الذي ظهر في عهد الهان على شاكلة "مقابلات بين التعليقات". في القرن السابع، شكلت لجنة بإشراف كونغ يينغدا (Kong Yingda) (574 – 648) مهمتها، بناء على أمر إمبراطوري، جمع الـ **وي جينغ زهنغ يي (المعنى الصحيح للكلاسيكيات الخمس)**[3] أساس التربية الكلاسيكية طوال عهد التانغ، والهادف لا إلى توحيد الرواية الكونفوشيوسية فحسب، وإنما العالم الفكري بكامله. ولنتذكّر بأنه لم تكن هناك انقسامات أيديولوجية محكمة في نموذج الرواية المتبعة من قبل الأدباء أو الرهبان الذين باتوا يشتركون في تواصلية التقاليد النصية، وينتمون غالباً إلى النخبة الاجتماعية نفسها.

ومع ذلك، فإن الإكليروس البوذي، الذي كان في القرن الثامن ضعف الكهنوت الطاوي، بات يشكل مذ ذاك قوة، وجب إيجاد صيغة للتعايش معها. منذ البدايات، تحققت إرادة التانغ في رعاية ومراقبة المؤسسات البوذية، وانتهت بإرغام الجماعة الرهبانية على الاندماج ببنى الدولة. وانطلاقاً من عهد كزان زونغ (712 – 756) بشكل خاص، عملت السياسة الإمبراطورية على الحد من عدد الرهبان ومن القوة الاقتصادية للأديرة. والواقع أن قاعدة الفقر، الأساسية بالنسبة لحياة الرهبنة، لم تكن يومذاك، في الكثير من الحالات، سوى نذر تقوي يقود إلى الاتهام بالطفيلية. وانتهى الأمر بالأديرة خاصة، لأن تصبح، فضلاً عن الأسر الأرستقراطية، من أكبر مالكي العقارات في الإمبراطورية[4].

تصيين البوذية في عهد التانغ

منذ عهد سلالات الشمال والجنوب ظهرت أوائل بذور المدارس البوذية الصينية التي ما لبثت أن أينعت في ظل سلالة تانغ. وقطوف مذهبية ارتبطت بسياسة الرعاية الإمبراطورية التي عرفت في بعض العهود[5]. أصبح الأمر يدور على مدارس صينية خالصة لم تعد مستوردة من الهند، وحتى تسميتها لم تعد تنم عن أية تسمية بوذية هندية، ولكنها مثلت تطوير الفكر الصيني وتكييفه الرسالة البوذية. بهذا المعنى، مثلت سلالة التانغ مرحلة حاسمة في تاريخ تطور البوذية في الصين: فبديل أن يفعلوا كما فعل الشراح السابقون لجهة وقوفهم موقف المتهيب إزاء النصوص الهندية وممثليها، لم يجد مؤسسو المدارس الصينية، الذين كان يرجع كل واحد منهم إلى سوطرا معينة، لم يجدوا حرجاً في البحث في عملية التفسير عن "المعنى المستتر"، وذلك بالعودة إلى تجربتهم الدينية الخاصة، غير عابئين بالالتزام بالنص.

بعد عدة قرون من الترجمات والتفاسير، انتهى الأمر بأن عرف الصينيون أنهم ضلوا عن الهدف الأساس للبوذية ألا وهو: الخلاص. خلال تلك المرحلة الثالثة من مراحل تصيين البوذية، انصرفوا هم أنفسهم وبتعابيرهم الخاصة بهم، إلى إعادة التفكير بمسألة الخلاص، والإشراق، والسبل المؤدية إليهما. يميل التفكير الصيني الخالص إلى التركيز على إمكانية الوصول إلى اليقظة في هذه الحياة (ولو بشكل مؤقت) والاعتقاد بخلاص شامل لكل الكائنات، وهذا ما يفترض قراءة تأويلية للكتابات، في حدها الأدنى.

من جهة أخرى، بدأ الشعور بالحاجة إلى القيام بعملية توليف لما سبق أن قُدم إلى الجمهور الصيني، دون أي ترتيب. والواقع أنه لم يسبق للبوذية أبداً أن اتخذت شكل عقيدة دوغمائية، وبالطبع لم تتخذ شكل "كنيسة" موحدة خاضعة لسلطة مركزية. ولكون هذه الروحانية الاستبطانية تبشر بالفراغ، فإنها تأملت بعداً داخلياً يفتقر إلى المركز، ولكنها كتبشير اتجهت نحو خارج يفتقر إلى مركز استقطاب لسلطة ثابتة. تجسد الحضور البوذي بعدد لا يحصى من الجماعات الرهبانية، كادت تنتشر في كل مكان، يتمتع بعضها بشيء من الاستقلالية عن بعضها الآخر. من هنا الافتقار إلى صراطية موحدة قادرة على استبعاد البدع، ورفض احتكار الحقيقة – لأن الحقيقة وجهة نظر نسبية – والتنوع المعقد للمدارس والتيارات الفكرية. في الهند تم تجاوز هذه المسألة عبر آلية عضوية متواصلة، غالباً ما جرت مقارنتها بالنمو وبتفرع شجرة السنديان انطلاقاً من البلوطة. سارت الأمور بشكل مختلف تماماً مع الصينيين الذين وجدوا أنفسهم فجأة إزاء كم هائل وغاية في التنوع من الكتابات التي تنتمي إلى عصور مختلفة، تتناقض في ما بينها في الأعم الأغلب(6).

للتغلب على مسألة شائكة كهذه، تم اللجوء إلى المفهوم الخاص بالمهوايانا: أي "التكيف مع المتطلبات العملية" (أوبايا) (upâya) في الصينية فانغ بيان

(Fangbian)، لفظة صارت تعني في اللغة الحديثة "مناسب" "عملي"). بما أن البوذا قد أدرك، في تعليمه "القانون"، أن عليه التكيف مع تفاوت قدرات سامعيه على الفهم، لذلك هناك مستويات مختلفة للحقيقة وللأفكار الدقيقة في السوطرات، التي يجب في الواقع تفسير تناقضاتها، مع أنه يفترض أنها صادرة عن البوذا نفسه. ومن الطبيعي أن تدّعي كل مدرسة أنها هي التي تمتلك أعلى درجة من الحقيقة، غير أن سائر المدارس لا تُعدُّ مبتدئة، وإنما تمثل درجة أدنى من الحقيقة، تقدم كشوفات جزئية موجهة لفئة لم تبلغ مرحلة النضج بعد. وهكذا اجتهدت كل مدرسة صينية في تنظيم الكتابات حول عقيدة مركزية وفقاً لترسيمات تسمح "بتمييز مراحل التعاليم (تعاليم بوذا)" أو بان جياو (panjiao) [7].

مدرسة تيان تيه

تعتبر مدرسة تيان تيه الأولى من بين المدارس البوذية الصينية الخالصة التي ظهرت في عهد سلالة سوي، والتي سعت إلى إعادة التوحيد السياسي للفضاء الصيني عن طريق القيام بعملية تركيب للتقليدين البوذيين في الشمال والجنوب: التأمل والتفسير. يُعدّ زهي يي (538 – 597) المؤسس الفعلي لهذه المدرسة، والذي على يده اكتملت عقائدها وتنظمت، رغم إعطائه المرتبة الأولى لسابقيه هوي وين (Huiwen) (الناشط حوالي 550) وهوي زي (Huisi) (515 – 577)[8]. بعد دراسة زهي يي مع هذا الأخير، أقام في جبال تيان تيه (الواقعة في مقاطعة زهيه جيانغ الحالية) التي أعطت اسمها لهذه المدرسة. ممثلاً مشهوراً للإرادة الصينية في تأليف وتصيين البوذية، وضع زهي يي، ضمن إطار تفكر مهم في البان جياو، ترسيمة معقدة مؤلفة من خمس مراحل وثمانية تعاليم "سمحت له بالتوفيق بين الأولويات التي يعطيها بوذيو الشمال لكتاب **سوطرا إكليل الزهر**، وتلك التي يوليها بوذيو الجنوب لكتاب **سوطرا النيرفانا** خاتماً إقامة تشييد البناء في كتاب **سوطرا اللوتس**"[9].

بحسب هذه السوطرا، التي صارت واحداً من النصوص الدينية الأكثر شعبية في آسيا الشرقية، فإن البوذا لم يأت إلى هذا العالم إلا ليأتي معه الخلاص، أي يقظة شبيهة بيقظته هو، وموجهة إلى جميع الأحياء دون أي تمييز. كل إنسان، بل كل كائن حي يملك طبيعة – بوذا (بالصينية فوكزنغ (foxing) يمكنه أن يصير بوذا. وهكذا يغدو الكون بأسره بوذا بالقوة، وجميع ما يحدث ليس سوى مظهر لطبيعة – بوذا هذه: مما يسمح بالحديث عن "رحم" أو "عن "جنين" لبوذا (تاتهاغاتا (tathâgata) – غاربها (garbha)). كانت فكرة التضمين مسيطرة على هذه المدرسة إلى حد وصلت معه على يد زعيمها التاسع زهان ران (711 – 782) إلى القول أن طبيعة – بوذا ليست موجودة في كل كائن حي وحسب، وإنما هي أيضاً موجودة في الأشياء الجامدة من مثل الجبال والأنهار، وصولاً إلى أدنى ذرة غبار. يندرج مفهوم التيان تيه في الخلاص الشامل ضمن الاتجاه الذي اتخذته البونية الصينية منذ بداية القرن الخامس مع داو شنغ، الذي بالاستناد إلى رواية غير مكتملة **لسوطرا النيرفانا**، دافع عن الفكرة القائلة بأن كل إنسان، حتى الأكثر سوءاً، قادر على بلوغ البوذانية. في عهد التانغ لم يكن هناك سوى مدرسة فاكزيانغ التي ذهبت بخلاف هذه الشمولية بتمييزها لأصناف من الكائنات غير المؤهلة تكوينياً لبلوغ الصحوة[10].

غير أن زهي يي، مضى بقراءة **سوطرا اللوتس**، في اتجاه أكثر صينية أيضاً، بإشارته إلى أن البوذانية، ليست في متناول الجميع وحسب، بل في هذه الحياة أيضاً، معلناً بهذا قطعاً نهائياً مع التقليد البوذي الهندي حيث يأمل بضعة أرهات (arhats) بالوصول إلى الصحوة وحدهم، ولكن بعد أوقات طويلة كالبا (kalpa) من الجهود المضنية. إذا كانت هذه الرؤية تتناسب مع المفهوم الهندي للزمن، فإنها لا تلبي الرغبة الصينية برؤية ثمرة جهودهم الآن هنا. وهكذا اعترف زهي يي بإمكانية سلوك طرق مختصرة، ونكّر في هذه المناسبة

بالحكاية الواردة في اللوتس عن تلك الفتاة الصغيرة البالغة من العمر ثماني سنوات والتي نتيجة أعمال البر التي قامت بها تحولت إلى رجل، والذكورة مدخل ضروري لبلوغ البوذانية.

في بعدها الفلسفي، مدرسة التيان تيه هي وريثة جدلية المادهيا ميكا[11]. ولتحاشي التفكير على الطريقة الثنائية، أَدخلت الحقيقةَ الثلاثية: الفراغ، اللاثبات، والطريق الوسط. بما أن كل شيء لا يشكل حقيقة مستقلة، وليس له وجود مستقل، يمكن أن يعدّ فراغاً. ولكنه، كظاهرة، يتمتع الشيء بوجود مؤقت تدركه الحواس. وكون الشيء هو في آن فارغ ومؤقت، فإن الحقيقة الوسط التي ليست بين الحالين، وإنما هي تجاوز لهما، تشدد على فكرة الكلية والهوية: الكل وأجزاؤه يشكلان الشيء الواحد نفسه. وبتعبير آخر، فإن الكون بأسره والبوذيات كلها في الأزمنة أجمع، يمكن اعتبارها موجودة في حبة رمل، أو في طرف شعرة، من هنا عبارة التيان تيه المشهورة: "فكرة وحيدة هي الثلاثة آلاف عالم".

فضلاً عن كون هذه الجملة توضح تفسير جميع الدهارمات والوحدة الجوهرية للكون – وهذا هاجس صيني نموذجي – فإنها تعبر عن تماهي الظواهر مع المطلق. تمثل التيان تيه تصيين البوذية بشكل واضح إذ تدفع مفهوم المطلق نحو الكمونية، سالكة طريقاً مغايراً تماماً للرؤية اللدنية الخاصة ببوذية الهند الأصلية. وواقع الحال، أنه في الفكر المطلق تندمج بشكل متناسق جميع عناصر العالم "النومني" الصافي للبوذانية وعناصر العالم الظاهراتي غير الصافي المميز بتعددية وتنوع الأشياء التي لا تقف عند حد. ونتيجة لذلك، نبهت مدرسة تيان تيه على تهذيب العقل: التوقف – التركيز زهي (zhi) الذي يقود إلى وعي فراغ كل شيء، وإلى الإبصار غان (Guan) التي تشاهد في ما وراء الفراغ، الأشياءَ في حقيقتها المؤقتة[12].

مدرسة هوايان

هي مدرسة صينية خالصة، مثل التيان تيه، إذ ليس في الهند ما يماثلها، وعرفت الهوايان ساعة مجدها في عهد التانغ، بفضل رعاية الإمبراطورة وو زهاو (Wu Zhao) (الأكثر شهرة باسم وو زيتيان (Wu Zetian) التي كانت صاحبة السلطة الفعلية طوال أواخر عهد الإمبراطور غو زونغ الذي صار عاجزاً، وبعد موته سنة 683). وبما أن التقليد الكونفوشيوسي لا يسمح لإمرأة بتولي السلطة، وبفضل تواطؤ الرهبان الفاسدين المقيمين في القصر الإمبراطوري، والذين يحتمل أنهم كانوا من بين عشاقها الكثيرين، التمست مصدراً لشرعيتها السياسية من **سواطر الغيمة الكبرى** (ماها ميغها – سوطرا (mahâmegha-sutra)) التي ورد في نبوءة فيها أنه بعد سبعماية سنة على اختفاء بوذا، ستأتي إمرأة تقية وتحكم إمبراطورية ستخضع لها جميع البلدان. غير راضية عن تجسيدها لهذه الشخصية، اعتبرت وو زهاو أنها إنما تجسد ميتريا، أو بوذا العتيد. أعلنت سنة 690 قيام سلالة زهو الجديدة، التي شكلت حاكمها الوحيد والتي انتهى حكمها سنة 705 في اللحظة التي استعاد فيها العرش الإمبراطور الشرعي زهونغ زونغ وسلالة تانغ بعد فترة حكم نسائية مؤقتة، وهي الوحيدة في مراحل التاريخ الإمبراطوري الصيني كلها.

في المرحلة التي كانت فيها وو زهاو ممسكةً بمقاليد السلطة، لم توفر جهداً في دعم البوذية التي كانت من أتباعها المتحمسين، فضلاً عن كونها ساهمت في إضفاء الشرعية على حكمها. عرفت مغاور لونغ يومذاك نشاطها الأكثر اندفاعاً، كما تم تشييد عديد المعابد. ومن دون شك بدافع من رغبتها في التمايز عن سابقيها المناصرين لمدرسة فاكزيانغ، اندفعت وو زهاو برعاية مدرسة هوايان (باسم **سوطرا إكليل الزهر**، هوايان جينغ (Huayan Jing))، وذلك بقيامها

شخصياً بحماية كبير منظريها فازانغ (643 – 712). ولد هذا الراهب المتحدر من الصغد في شانغ آن والمتصين تماماً، وبعد أن عمل مع فريق كزان زانغ الذي لم يلبث أن عارض المفاهيم الهندية والتدرّجية، وضع كفاءاته في خدمة ترجمة **سوطرا اكليل الزهر** التي موّلتها الإمبراطورة التقية[13]. وكما سبق لزهي يي أن وحد في حينه بين بوذية الشمال والجنوب من أجل الإعلاء من شأن سلالة سوي، فقد خدم فازانغ عهد وو زيتيان عن طريق إنجاز توليفة جديدة لاتجاهات البونية في ظل التانغ تميزت بالقبول التام للعالم، ونظرت إليه مع ذلك على أنه موضع خلاص يفوق حدود العالم.

بعد المنظّر فازانغ ظهرت سلسلة من الأحبار الذين طبعوا المدرسة بطابعهم الشخصي. شنغ غان (Chengguan) (737 – 838) وخليفته زونغ مي (780 – 814)[14] اللذان بمزج **سوطرا إكليل الزهر** مع نصوص أخرى مثل **بحث في الصحوة**[15] والإيمان في المهوايانا "داشنغ كي كزين لين Dacheng Qixin Lun) و**سوطرا فيما لاكيرتي** و**سوطرا الماس** و**سوطرا النيرفانا**، التي بهذا المزج ضخّت إلى مدرسة هوايان الكثير من المكونات المأخوذة عن التيان تيه، وحتى عن الشان. شأنها شأن التيان تيه، أقرت الهوايان بإمكان حدوث الصحوة المفاجئة، وهذه نتيجة طبيعية للفكرة القائلة بأن طبيعة – بوذا موجودة في كل كائن. في ما يتعلق بـ"الشان"، رأت أن اليقظة لا تمر عبر دراسة الكتابات أو ممارسة القواعد الرهبانية، ولكنها تتحقق في اللحظة الصاعقة التي تمحى فيها ثنائية الفراغ – الوجود في عقل متجرّد من كل شيء[16].

إذا كان في **سوطرا إكليل الزهر** لمدرسة هوايان عديد النقاط المشتركة مع **سوطرا اللوتس** التي تقدسها التيان تيه – وبخاصة مفاهيم دينية من مثل المحرك الوحيد أو الخلاص الشامل – فإنه بقي كتاباً اشتمل في عديد جوانبه أبعاداً أكثر تعقيداً على الصعيد الفلسفي. واحدة من الأفكار المميزة غاية التميز

لهذه السوطرا هي أن الكون لا يتألف من عناصر (دهارما) مفككة، ولكنه يشكل كلاً متماسكاً، كل قسم منه يرتبط عضوياً بالأقسام الأخرى. وبحسب النظرية المركزية لهوايان عن السببية وفقاً للمبدأ الشامل (دهارما – دهاتي (dharma- dhâtu)) فإن كل دهارمات الكون تبدو بالتتابع. هذه الفكرة التي تفترض عملية الخلق الذاتي للكون تذكرنا "بالخلق التلقائي" و"التحول الذاتي" اللذين تحدث عنهما غو كزيانغ في القرن الرابع[17].

وكما هي الحال مع المادهيا ميكا والتيان تيه فإن الهوايان تُعدُّ الدهارمات بمثابة فراغ. غير أن لهذا الفراغ مظهرين: باعتباره مبدأ أو "تومني" لي (li 理) هو جامد، ولكن بوصفه ظاهرة شي (shi 事) هو دينامي. من هذين المظهرين اللذين لا ينفصلان للفراغ، تستنسخ مدرسة هوايان هذين المفهومين الأساسيين: فمن جهة الجوهر والظاهرة ممتزجان بشكل وثيق، ولكن، في الوقت نفسه، فإن جميع الظواهر لا تشكل سوى الواحد نفسه الكل ذاته. هذا الموقف المبدئي شرحه فازانغ في كتابه المشهور **بحث حول الأسد الذهبي**، الذي كتبه بمناسبة محاضرة ألقاها أمام الإمبراطورة وو زيتيان. وجدت هذه الأخيرة شيئاً من الصعوبة في فهم بعض ما قاله في شرح **سوطرا إكليل الزهر**، فأوضح فازانغ قوله مستعيناً بأسد ذهبي كان هناك: الذهب يمثل الجوهر، والأسد مجمل الظواهر. وبما أن الجوهر لا يمتلك شكلاً خاصاً به، يمكن الإفادة منه في أية ظاهرة أياً تكن، الذهب الذي عُجن منه الأسد، موجود في أجزاء الأسد كلها، وهو ما منحه هويته. الذهب والأسد موجودانَ معاً، كل واحد منهما يتضمن الآخر: وهذا يعني أن كل شيء أو حدث في العالم الظاهراتي هو إظهار تام ومكتمل للجوهر. وبتعبير آخر، بإرجاعنا كل شيء للجوهر الواحد نفسه تتحدد هويات الظواهر في ما بينها.

فازانغ الذي كان مربياً رائعاً، دعم تشبيهه ببرهنة شهيرة: جاء بعشر مرايا، وضع ثماني منها في النقاط الأساسية، واحدة في الأعلى، وواحدة في الأسفل، تتجه جميعاً نحو بعضها بعضاً. وضع في الوسط تمثالاً لبوذا يضيئه مصباح. عندها أمكن رؤية لا التمثال الذي ينعكس في جميع المرايا، وإنما أيضاً انعكاسه في كل واحدة من المرايا الذي ينعكس هو الآخر في سائر المرايا، وهذا في منظومة انعكاس إلى ما لا نهاية وتصور تحديد هويات الظواهر في ما بينها. يعكس هذا العرض المَشكالي أيضاً كوزمولوجية **سوطرا إكليل الزهر** التي تضع في مركز الكون "أرضاً نقية" يحكمها "بوذا الشمس" فيروكانا (Vairocana). في الاتجاهات العشرة المنبثقة عن هذا المركز ينطلق عدد لامحدود من العوالم الأخرى، كل واحد منها مع بوذاه الذي يعكس تماماً "الأرض النقية" المركزية، مبيناً هكذا مبدأ تفسير جميع الظواهر. وكما التيان تيه، تهدف الهوايان إذن إلى إعادة إدخال الكمونية والانسجام في الفكر البوذي، ولكنها فضلاً عن ذلك تقدّم رؤية جامعة ومركزية، إذ يرجع لشيء كله إلى المركز الذي هو بوذا. مثل هذه النظرة التي لا يمكن إلا أن تروق للحكام المستبدين من أمثال وو زيتيان، وكانت النموذج الأمثل للحاكم الشامل والمتسلط على جماعة شاملة يدعم فيها السياسي والديني أحدهما الآخر، والذي سيلقى النجاح في كوريا واليابان.

مدرسة الأرض النقية

تأخذ هذه المدرسة اسمها عن "الأرض النقية" (بالسنسكريتية سيكهافاتي (Sukhâvatî)، بالصينية جينغ تو (jingtu)) التي يرعاها أميتابها "بوذا النور اللامحدود". المهم في سوطرا الأرض النقية[18]، التي تعطي مع ذلك صورة بائسة عن الشرط البشري، ليس الجهد الشخصي، وإنما هو الإيمان بالقدرة المخلِّصة لأميتابها، الذي برحمته اللامحدودة لهذا المحيط من الكائنات خلق

"الأرض النقية" للجنة في الغرب، يسمح للمؤمنين به أن يولدوا ثانية فيها. من هنا الاعتبار المعطى للترداد اللامحدود للعبارة نامو–أميتابها (namo-amitâbha) ("المجد لأميتابها"). ظهر أول الأتباع الصينيين للأرض النقية منذ القرنين الثالث والرابع، بتأثير من رهبان مشهورين مثل زهي دين، وبخاصة هوي يان، الذي يعتبر عادة الحبر المؤسس لهذه المدرسة في الصين[19].

غالباً ما يلقى البوذا أميتابها في مهمته الإنقاذية مساعدة من البودهيساتفا أفالوكيتيسفارا[20]. هذا الاسم الذي يعني "الإله الذي نراه (أو الذي يغض طرفه رحمة؟)"، تُرجم بشكل غريب إلى الصينية بلفظة غوان يين (guanyin) "الذي يتلقى الأصوات" (أي صلوات العالم). يبدو أفالوكيتيسفارا في **سوطرا الأرض النقية** و**سوطرا اللوتس** شفيعاً تفيض منه الرحمة على جميع الكائنات التي يُحْدق بها الخطر أو التي تمر في مرحلة صعبة، وبخاصة النساء اللواتي يرغبن في إنجاب أطفال. وبدءاً من القرن الخامس غدا البودهيساتفا موضوعاً يتقدم على ما سواه في مغاور يونغانغ ولونغمن، إلاّ أنه اكتسب في القرن التالي مزيداً من الشعبية مع انطلاق مدرسة الأرض النقية. حتى عهد التانغ وبداية عهد السونغ، كان غوان يين يبدو بملامح مذكر، وغالباً له شارب. ولكن منذ القرن الثامن، ظهرت صورة غاني ين في سوطرا تنترية مرتدية البياض، التارا/ (tara) البيضاء التي تعتبرها البوذية التيبيتية رفيقة أفالوكيتيسفارا، والتي سيتبناها الفن الديني الصيني انطلاقاً من القرن العاشر. مقوداً بعملية التأنيث هذه، انتشر التقديس الشعبي، لا البوذي وحده، "لغوانَ يين ترزق طفلاً"[21].

البوذية التنترية

ترجع كلمة تنترية إلى تانترايانا (tantrayâna) أي "وسيلة نقل ما ينشر المعرفة" والمعروفة أيضاً بـ("وسيلة نقل الماس – الصاعق")، وهذا إلماح إلى **سوطرا عن رأس الماس**[22]. كخاتمة للمهوايانا كما يراها اتباعها، تعرف البوذية

التنترية في "الغرب" اليوم أساساً بشكلها التيبيتي[23]. يفضل الصينيون على كل حال الحديث عن "مدرسة باطنية" ميزونغ (mizong). غالباً ما تعني لفظة تانترا، المترجمة إلى الصينية بلفظة جينغ (jing) التي تنطبق بشكل شامل على كل نص مكرس، غالباً ما تعني فئة من النصوص تنتمي إلى الأدب الباطني، ذلك أنها تتناول بشكل أساسي طقوساً سحرية[24]. تغرف التنترية بقوة التي ظهرت في أطراف العالم الهندي ما بين نهاية القرن السابع وبداية القرن الثامن، من الميثولوجيات الهندوسية، حيث تمثل الرمزية الجنسية دوراً غالباً، وتدعي الفوز برؤى لا تحدث على الأرض، وإنما على جبل سيميري (Sumeru) أو في أكانيستها، الأعلى من بين السماوات البوذية. وبفضل طابعها العملي أساساً، فرضت البوذية السحرية نفسها، وبخاصة في صين الشمال منذ بداية ظهورها، غير أن البوذية التنترية بالمعنى الخالص للكلمة، لم تمارس تأثيراً يذكر على البوذية الصينية إلاّ في القرن الثامن في ظل التانغ[25].

تتطلب الممارسة الدينية التنترية، وهي شكل خاص من أشكال اليوغا، مشاركة كامل الإنسان، الجسد والروح، في العمل الذي يقوم به، وانصرافه إلى العالم الذي يخلقه عن طريق الطقوس. لا يمكن بلوغ الخلاص بالمعرفة وإنما بمجموعة من الممارسات التي تُشْرِك الجسد (الإبصار) والكلام مانترا (mantra) والفكر (تأمل حول طبيعة الروح أو الألوهية). العنصر المهم في التانترايانا هو إبراز المانترا للعيان، عبارات منمطة مركبة من مقاطع تتبع تسلسلاً منطقياً. وكناقلات للفيض الإلهي، يتم تلقيها مباشرة عن معلم عن طريق نقل شفاهي حصرياً. تغدو المانترا عندها مركز الحياة الدينية لهذا الذي امتلكها، لأنها أكمل مظهر للألوهية، ولأنها حاضرة حتى في مجرد النطق بها. هذه العبارات التي تمتلك القدرة السحرية على طرد أو إخضاع الشياطين، يفترض أنها تلخّص السوطرات وتؤمن "طرقاً مختصرة" للوصول إلى الإشراق. أوم ماني بادم هيم

(om mani padme hum)، "أوم! جوهرة في اللوتس هيم" هي مانترا أساسية في التانترية التيبيتية، تهدف بساطة تلاوتها إلى وضع حد لدورة الانبعاثات والفوز بالخلاص والدخول إلى جنة. وبهذا المعنى، نجدها مكتوبة في كل مكان: على الرايات، وفي أماكن الصلوات... إلخ.

إن تلاوة مقاطع المانترا واظهارها يمكن أن يترافقا مع الميدرا (mudrâ). هذه الكلمة التي تعني "الختم" دلت أول الأمر على بعض أوضاع الأصابع أو الأيدي، ولكنها دلت أيضاً على حالات جسدية، التي وإن كانت تقلد بشكل عام أوضاع الآلهة والمعبودة، إلا أنها تتلازم مع تأمل أبصاري، يسبب ويعبر في آن عن الذوبان في الألوهية سادهانا (sâdhana) أو "كوننة" المريد الذي ذاب في المطلق. يمكن لهذا الذوبان أن ينجم بشكل خاص عن ممارسات جنسية ويوغاوية، اتحاد الذكر والأنثى يرمز إلى المظهرين الأساسيين للمطلق اللذين هما المنهج والمعرفة، أو الفراغ والرحمة.

تستند الممارسات التنترية في عملية الإظهار، إلى الرسوم البيانية الكوزمولوجية المسماة ماندالا (mandala) التي يحددها الأدب التنتري بأنها أماكن تَجمّع القديسين حيث توجد الهياكل، وحيث تقام احتفالات التكريس. يتعلق الأمر برسومات بيانية تحدد مساحة مقدسة موجهة ومركّزة، تستدعي الآلهة للإقامة فيها، ممثلة بارتباطاتها الكونية، ومصورة بمظهر جسدي أو على شاكلة حروف سنسكريتية. في صين التانغ، من بين أكثرها شهرة هناك ماندالتان متكاملتان، فاجرا- دهاتو (vajra-dhâtu) "الرحم الماسي" وغاربها - دهاتو (garbha-dhâtu) "الرحم الأمومي" المستندتان إلى "سوطرا الشمس الكبرى" (ماها فيروكانا - سوطرا تصور ماها فيروكانا في الوسط محاطاً ببوذات الجهات الأربع). تتكاثر هذه الآلهات الخمس بعد ذلك إلى ما لا نهاية متخذة أشكالاً مختلفة ذكر/ أنثى، عطوف/ رهيب... إلخ.

التجليات الشعبية للبوذية

فيما كانت الحياة الرهبانية تخضع لمجموعة من القواعد المعقدة كان على العلمانيين مجرد الالتزام بإنشاء "الجواهر الثلاث" وتطبيق **الوصايا الخمس** المعززة **بالمؤلفات العشرة الجيدة**[26]. تم تثبيت هذه المبادئ في "قاعدة البدهيساتفا" التي تركز على الغيرية المطلقة والرحمة الشاملة، والتصميم الحازم على إنقاذ جميع الكائنات. منذ بداية القرن الخامس، غدت هذه القاعدة في منتهى الشعبية لدى الرهبان كما لدى العلمانيين، حتى إننا نجد صدى لها في الكتابات الطاوية لتلك المرحلة، التي أخذت، هي الأخرى، تُميِّز بين ممارسة دينية خارجية خالصة، طقوسية وآلية و"ناقلة كبيرة" تشكل الصراط الملكي للتأمل الصوفي.

يمكن القول أن الفكرة القائلة بأن الخلاص بات بواسطة المهوايانا في متناول جميع الكائنات الحيّة من دون استثناء هي فكرة جديدة في المجتمع الصيني. صارت الحياة الدينية تنتظم في احتفالات، بخلاف الطقوسية الطاوية، والكونفوشيوسية بشكل خاص، تجمع في البهجة نفسها جميع طبقات المجتمع من الإمبراطور إلى أدنى رجل من العامة. نكتفي بذكر بعضها احتفال المصابيح، الاحتفال بتكريم ذخائر بوذا، الأولامبانا (ullambana) أو عيد الموتى الذي يستند إلى الأسطورة البوذية عن موغالانا (Moggalâna) (طريقة لفظ "باليَّة" لكلمة مودغاليا (moudgalyâna) وهو واحد من أتباع ساكياموني العشرة الكبار، بالصينية موليان (mulian)) الذي نزل إلى الجحيم لإنقاذ والدته. ترجع الشعبية الكبيرة لهذا العيد في الصين، كما هو الحال مع إجلال فيمالاكيرتي، إلى الاحتفال بالبر البنوي[27].

مظهر آخر للكونية الماهوايانيستية، يتمثل بالحرص على نشر الإيمان البوذي على أوسع نطاق ممكن، والإفادة من خطوة متقدمة تمثلت بظهور تقنيات المطبعة. في السابق، كانت السوطرات، كما غالبية النصوص تكتب بخط اليد على لفائف كبيرة مؤلفة من أوراق تلصق مع بعضها بعضاً. ثم ظهرت فكرة ثني الأوراق لتجمع على شاكلة أكورديون، بحيث تشكل كتاباً فتحه أكثر سهولة. وأخيراً، وبدل طي الأوراق، تم التوصل إلى ضمها مع بعضها كما هي الحال مع الكتاب الحديث. ظهور الطباعة الحجرية في القرن الثامن يدين بالكثير للتبشير الديني البوذي: أقدم عينة من هذه التقنية وصلتنا هي كتاب يحوي مقتطفات من "سوطرا الماس" ترجع إلى سنة 868 عثر عليها في دينهانغ وحفظت في المتحف البريطاني. كما عثر في مغاور دينهانغ أيضاً على عديد نماذج البيان وين (bianwen)، وهي حكايا مدهشة باللغة العامية "تطرّز" ما أخذته عن القصِص البوذية. وكانت موجهة إلى الناس الأميين، مما جعل منها بسرعة فناً يمتهنه قصاصون سيكون في أصل ظهور نوع أدبي جديد هو مزيج من النثر والمقاطع المقفاة مهّد لظهور الرواية الصينية.

تبين مغاور يونغانغ ولونغمن، قيام جمعيات دينية منذ القرنين الخامس والسادس بهدف الحصول على مكاسب عبر أعمال جماعية مثل نحت التماثيل، تنظيم صيامات نباتية، أو حفلات إنشاد سوطرا. خاضعة لسلطة الأديرة، سميت هذه الجمعيات التي سرعان ما غلب عليها الطابع الاجتماعي بوصفها أماكن للقاء والتعاضد، شيه (she)، وهذه لفظة ترجع إلى عبادة قديمة كانت تمارس في معبد إله "التربة" وتدخل في اللغة الحديثة ضمن مركب يعني المجتمع شيه هوي (shehui 社會). في موازاة المنجزات العلمانية، مثلت الأديرة دوراً في مساندة الفقراء عن طريق إقامة "حقول الرحمة"، التي انضمت إليها مختلف أنواع مؤسسات الإحسان: المستوصفات، المآوي، المطاعم...

إلخ. وخلاصة القول، لقد غطت المؤسسات البوذية مظاهر جياة الفرد كلها مهما كانت حالته.

مدرسة شان

تحول الإدراك الصيني للبوذية في مرحلة مبكرة جداً، وبشكل طبيعي، نحو الدهيانا (بالكتابة الصينية شانا أو شان (channa ou chan 禪) ، بالتهجية اليابانية زن (zen)) وهي نظام روحي يمهد للبراجنا التي تعمل على تهدئة العقل بحيث يمكن القيام، وبكل سكينة، بعملية استبطان داخل الوعي، واكتشاف حقيقة مستقلة عن الحواس، ومنح العقل القدرة على تجاوز الهوة القائمة بين المحدود واللامحدود، وبين النسبي والمطلق. تبدأ ممارسة الدهيانا بتمارين للتحكم بالتنفس[28] أو بتركيز الفكر على موضوع وحيد وصولاً إلى انحلاله. سبق أن رأينا أن الدهيانا شكلت مع البراجنا مركز اهتمام أساسي بالنسبة للبوذيين الصينيين ومنذ البداية، بدءاً من الرهبان الأكثر شهرة في القرن الرابع: داو آن، وهوي يان وداوشنغ (وهو أحد أوائل الذين أكدوا إمكان حصول الإشراق المفاجئ).

لتكتسب صدقية ما، أعلنت مدرسة شان بنوتها المباشرة والمتصلة، مع أن النصوص لا تثبت ذلك، ببوذا بالذات. ذات يوم، وعلى جبل "العقبان"، يقال إنه أظهر زهرة أمام جماعة تلاميذه، ولكن كاسيابا (Kâsyapa) وحده فهم وابتسم. عندها نقل إليه بوذا مباشرة وبصمت، وبعيداً عن الكتابات، "عين القانون الحقيقي". إنه راهب قدم من فارس يدعى بودهي دهارما (Bodhidharma)، وهو الحبر الثامن والعشرون في السلسلة الهندية، والذي في حوالي سنة 520 نقل إلى الصين "مدرسة لانكا" المسماة لانكافاتارا – سوطرا (Lankâvatâra – sûtra)[29]، نص يعالج بشكل أساسي مسألة الإشراق الداخلي، أي إشراق الروح.

بعد هذه البدايات التي كشفت عالياً وقوياً عن أصولها الهندية، فإن المؤسس الحقيقي للشان كمدرسة صينية خاصة هو الحبر هونغ رن (602 – 674) الذي تستند تعاليمه إلى **سوطرا الماس**[30]. خليفته شن كزيو (605؟ – 705) غدا ربما الزعيم الذي لا ينازع لشان مدرسة الشمال[31] لو لم تقع مفاجأة كبرى سنة 734: إذ قدم راهب من الجنوب يدعى شن هوي (670؟ – 760)، وهو عبقرية سياسية وواعظ شعبي مقتدر، ووثيق الصلة بكبار شعراء تلك المرحلة مثل وانغ ويه (699 – 759) ودو في (712 – 770)، أخذ يثير التساؤلات حول مدى شرعية شن كزيو زاعماً أن الخلافة الحبرية ترجع إلى رجل هو هي ننغ (638 – 713) الذي ألبس الثوب سراً على يدي الحبر هونغ رن. في مواجهة هجماته، قدم شن هوي تبريراً مذهبياً، مهاجماً مفهوم الإشراق التدرجي الذي بشر به شن كزيو الذي كان يميز أربع مراحل في ممارسة الدهيانا[32]. رد شن هوي: بما أن الحكمة غير قابلة للقسمة والانفصام لذلك تأتي تامة وفورية. بحسب سير القديسين، كان هي ننغ أمياً يقوم بجمع الحطب للتدفئة، أصله من صين الجنوب، استخدمه هونغ رن في ديره لهرس الأرز. وفي اليوم الذي أراد فيه الحبر تسمية خليفته، أعلن أنه سيعبر عن ذلك شعراً، شن كزيو الذي كان يبدو كما لو أنه "ولي العهد" المقصود، قال ما يلي:

الجسد هو شجرة الصحوة

الروح كالمرآة الصافية

اعملْ دائماً على نظافتها ومسحها

بحيث لا يعلق عليها الغبار

بعد بضعة أيام كان بالإمكان قراءة مقطع آخر إلى جانب هذا المقطع:

الصحوة لا تتطلب أبداً شجرة

ولا مرآة صافية مادية الإطار

طبيعة – بوذا سرمدية النقاء

فأين نجد الغبار؟[33].

في هذا المقطع الذي ينسب إلى هارس الرز البسيط هونغ رن الذي توصل إلى الإشراق الحقيقي، مما جعل منه الحبر السادس. إذا كانت تلك الحكاية المتعلقة بالنقل السري ذات مصداقية تعتورها الشكوك، فقد انتهى الأمر بأن استطاعت مدرسة الجنوب أن تحجب بريق مدرسة الشمال بشكل تام بحيث طواها النسيان. فرضت هذه "الشان الجديدة" نفسها في الصين بدءاً من القرن الثامن مع مازي (Mazu) (709 – 788 في اليابانية: بازو (Baso)) والذي يدعى أيضاً داويي وهو زعيم مدرسة هونغ زهو. غلب عليها في عهد التانغ فرعان رئيسيان، فرع لينجي (Linji) (المتوفى سنة 866) وفرع كاو دونغ (Cao Dong) باسم جبلين مقترنين بمؤسسيها، ليانغ جي (Liangjie) (807 – 869) وبنجي (Benji) (840 – 901). سوف تدخل هاتان المدرستان إلى اليابان ما بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وبخاصة على يد الراهب دوجن (Dôgen) (1200 – 1253) في ظل السيطرة المتتالية لكل من رينزيه وسوتو (Rinzai/ Sôtô)[34].

عقل الشان

ترى "الشان الجديدة" أن المطلق أو "طبيعة بوذا" فوكزنغ (foxing 佛性) هو العقل كزين (xin 心) كما تعبر عنه العبارة "إشاعة النور في عقله، تعني رؤية طبيعة بوذا" (مينغ كزين جيان كزنغ (ming xin jian xing) 明心見性). من المهم أن نلاحظ أن التسمية "مدرسة شان" متأخرة نسبياً: إن زونغ مي، الذي غالباً ما ينسب إلى مدرسة هوايان، هو من اعتمدها في القرن التاسع ليزاحم تسمية "مدرسة العقل" كزين زونغ (xinzong 心宗).

العقل هو مصدر جميع الدهارمات. أية دهارما ليست في هذا المصدر؟[35]

كرس زونغ مي حياته على القيام بجمع أقوال يو لو (yulu 語錄) نحو مئة من معلمي الشان والبودهيهارما حتى بلوغ القرن التاسع، إذ لاحظ وجود عشر مدارس تنضوي تحت ثلاثة اتجاهات أساسية، بدءاً من شان الشمال التي تجسدها شن كزيو، والتي كانت لا تزال واقعة تحت التأثير التدريجي للدهيانا الهندية. في شأن الجنوب، تمثل الاتجاهان الكبيران للبوذية، اللذان سيطرا في الصين خلال القرنين الخامس والسادس: فهناك من جهة اتجاه المادهيا ميكا الذي ركّز على الفراغ، ليس هناك "لا روح ولا بوذا" كما أعلنت المدرسة المسماة "جبل رأس الثور" التي تشكلت حول فارونغ (Farong) (594 – 657). وهناك من جهة أخرى اتجاه اليوغاكارا الأكثر اهتماماً بالوعي، والذي يدعو إلى أن "الكون روحاً هو الكون بوذا"، وكان هذا شعاراً لمدرسة هونغ زهو الملتئمة حول مازو داويي (Mazu Daoyi)[36].

يرى بول دومييفيل[37] أن مفهوم المطلق باعتباره جوانياً، أو روحاً، هو ما جاءت به البوذية: حتى ذلك الحين كان الصينيون يعبرون عن المطلق بألفاظ مثل "الصراط" (داو) أو "مبدأ" لي (li)، بانين العالم ككلية حسنة التنظيم. مفهوم الفكر بوصفه مطلقاً، جرى تبيانه بأدق تفاصيله في المبدأ القائل "لا شيء سوى فكر" في مدرسة الياغاكارا التي أدخلها إلى الصين كزان زانغ في بداية عهد التانغ. وبالفعل، وفي مواجهة هذه الأخيرة تحديداً تكونت مدرسة شان الجنوب "بحلتها الجديدة". طاب للمدرستين أن تجعلا من العقل مركز اهتمامهما المشترك، ولكن اختلفت نظرتهما إليه اختلافاً كلياً، فبقدر ما كانت الأولى تحليلية، كانت الثانية تركيبية. المطلق، الذي عُبّر عنه في الشان بلفظة طبيعة بوذا، هو في الوقت نفسه شامل (لأنه موجود في كل كائن متحرك، بل في الجامد) وفارغ (بمعنى أنه عصي على التعبير عنه، بل لا يدركه الفكر. وهكذا لا يمكن إدراكه إلا في ومضة حدس، بطريقة شاملة وتلقائية).

يبدو أن فكرة الشان المركزية عن الإشراق الفجائي ترجع في الصين إلى نهاية المرحلة الأولى، ما بين القرنين الرابع والخامس، عندما أدخلها داو شنغ إلى بوذية الجنوب. محجوبة بادئ الأمر بالبوذية التحليلية التي كانت مسبوكة بشكل تام على القالب الهندي للمرحلة الثانية، عادت هذه الفكرة إلى الظهور بقوة في عهد التانغ، إذ أتاح تكييف البوذية مع الديار الصينية تفتّح الزهرة اللطيفة التي هي الشان، وهي منتهى مجمل المغامرة البوذية في الصين. وكما يشهد على ذلك مجمع لهازا (Lhasa)[38]، استمر الجدل حول الفجائية والتدرجية طوال القرن الثامن عشر: "علينا أن نفهم بالفجاءة دين (dun) الصينية، أي الأكزيفينس الأفلاطونية شكلاً كلياً من الخلاص مقترناً بمفهوم تركيبي للواقع [...]: يتم النظر إلى الأشياء دفعة واحدة، حدسياً، بلا قيد أو شرط وثورياً، في ما التدرجية مبدأ يدعي القدرة على الوصول إلى المطلق بأساليب متدرجة (جيان (Jian) الإيفيكيس الأفلاطوني)، وذلك بالقيام بسلسلة حركات متتابعة من كل نوع، وممارسات أخلاقية وطقوسية، وتمارين صوفية، ودراسات عقلية"[39]. وهكذا فإن القصيدتين المنسوبتين إلى كل من شن كزيو وهي ننغ تعكسان التعارض القائم بين الشان التدرجي في الشمال الذي رغم رؤيته أن الروح صافية أصلاً، إلا أنه يجب إبعادها دائماً عن التلوث الممكن، والشان الفجائي في الجنوب الذي ينظر إلى الروح، بما أنها فراغ من حيث الجوهر، كونها نقية وتبقى دائماً كذلك، ولا تحتاج إلى التنقية.

كما هو داو الطاويين، لا يمكن التعبير عن مطلق الشان إلا بعبارات النفي، ولا مقاربته إلا بمداورة، مما قاد شن هوي إلى تراكيب عزيزة على "دراسة السر":

جوهر الطريق هو غياب الأشياء الخاصة، لا شيء يضاهيه، إنه مجرد من المعرفة، من الصحوة وحيوية الإشعاع، يفتقر إلى دهارما الحركة والجمود. لا يمكن أن نقيم فيه لا أرضاً روحية ولا أرضاً ذهنية. إنه من دون مدخل أو مخرج، وداخل وخارج ووسط، ومن دون موقع. إنه ليس سكينة. ومن دون تكثيف أو تشتت. من دون اسم ولا فراغ. إنه غياب

للظاهراتي، غياب للفكر، غياب للتفكر. لا تبلغه المعرفة ولا يدركه البصر، لا يمكن اختباره. طبيعة الطريق هي بالقطع عصية على الإدراك[40].

بما أنه لا يمكن إدراكها المطلق إلا بطريقة النفي، فالأمر يدور، إذن، على إحداث الفراغ في العقل، بشكل لا تكون فيه أية فكرة ذات مضمون، أي واعية لذاتها ومولدة للكارما. التخلي عن كل جهد متعمّد، عن كل مخطط عقلي، من مثل التدرب على تعاليم بوذا وتلاوة السوطرات وعبادة الصور وأداء الطقوس، والسعي أيضاً إلى تثبيت وتنقية العقل، بل إلى تأمل الفراغ (الذي هو موضوع بذاته). وهكذا دعا كزان جيان (782 – 865) بكل بساطة إلى العيش بشكل طبيعي تماماً: نلبس، نأكل، نشبع حاجاتنا، لا شيء أكثر. وحده العقل هو المهم، والذي علينا أن نقوده إلى الحدس الصافي. نلاحظ هنا العودة إلى المفهوم الصيني المعروف القائل بالفيض الطبيعي، التلقائي زيران (ziran 自然)، الوحيد القادر على إيجاد الظروف الملائمة لإشراق كامل وفجائي:

هناك خيوط نسيج من الحرير لا يمكن عدها. إذا جمعناها في مجدول، ووضعناها على خشبة، وقطعناها بضربة سيف حاد في اللحظة نفسها، تنقطع جميع الخيوط. مهما كان عددها كبيراً، فإنها لم تصمد أمام ضربة سيف واحدة. الشيء نفسه بالنسبة للذين يولدون عقل الصحوة بودهي (bodhi)[41].

يتعلق الأمر، إذن، بترك العقل يعمل على هواه، دون قيد أو سند، بحيث يتمكن من إدراك طبيعة بوذا من خلال تجربة روحية تسمى يقظة أو إشراق (وي 悟، الساتوري (satori) اليابانية) والتي تعني، كصدى لاستفاقة وحلم الزهانغ زي، حالاً من الوحدة اللامتميزة بحيث لا يؤثر فيها أي شيء. في تلك اللحظة يكون العقل فيها هو ذاته بالكامل ونقيض ذاته: إنه "رؤية مفاجئة لطبيعتنا الخاصة" أو "اللامفكر فيه" وو نيان (wu nian 無念).

الاتحاد يعني غياب الفكر، الدخول إلى الطبيعة الخاصة [...] الفكر في غياب الفكر هو تجلي فاعلية المطلق[42].

يتجاوز "اللامفكر فيه" أيضاً "التفكير الوحيد الذي يشتمل على ثلاثة آلاف عالم" للتيان تيه: إنها لحظة التفكير التي نرى فيها الدهارمات كلها (بواسطة البراجنا)، ولكنها أيضاً اللحظة التي نتحرر فيها من كل تفكير، "فكرة فجائية، أي لازمنية، تأتي ما إن يخلو العقل من أية فكرة، أي من أي مفهوم وأية عقبة"[43]. ترى الشان أن بلوغ هذه الحال لا يعني الوصول إلى شكل من أشكال التفوق أو التسامي، بل هو بخلاف ذلك انكشاف شيء موجود في داخلنا دائماً (وهذا ما يفسر أن هذه اليقظة يمكن أن تتكرر): طبيعة بوذا ليست سوى عقلنا. وبعد كل شيء ألم تكن الأولوية الصينية، دائماً، هي البدء بالنفس، والتعرف إلى حقيقتنا في ذواتنا؟ ألم يقل كونفوشيوس إن الحس الإنساني (رين) يبدأ من الذات؟ لماذا نبحث في مكان آخر عما هو موجود في ذواتنا؟

ممارسات الشان

إذا كانت مختلف فروع الشان تهدف جميعاً إلى الوصول إلى هذا الفراغ التام للعقل، فلأنها تدعو إلى اعتماد طرق مختلفة لبلوغ ذلك. يدعو لينجي (Linji)، وهو مؤسس مدرسة ذات فكر معادٍ للتقاليد سوف تطبع بطابعها تاريخ الشان حتى نهاية القرن الحادي عشر، إلى اعتماد طريقة الصدمة: أخْذُ التابع على حين غرة، بشكل يدفعه إلى القيام بقفزة نوعية خارج نطاق عاداته الفكرية المألوفة بحيث يبدو له جوهر طبيعته، وإرغامه على الخروج على طوره واكتشاف القسم المجهول فيه الذي كان دائم الوجود. الهدف المطلوب هو تحرير العقل من كل إطار أياً كان، وقطع البنى العقلية لبلوغ الإشراق التام والفجائي على شاكلة خط خال من الشطب والخطأ في تخطيط الخطاط، الذي قلّده ماتيس (Matisse): صراخ، شتائم، ضرب عصي، تهجمات لفظية:

كل ما تصادفه خارج ذاتك أو في داخلها، اقتله. إذا صادفت بوذا اقتل بوذا! إذا صادفت حَبراً اقتل هذا الحبر! إذا لقيت أرهات اقتل الأرهات! إذا لقيت أباك أو أمك اقتل أمك وأباك!

إذا لقيت أقرباءك أقتل أقرباءك! هذا هو سبيلك إلى التحرر والخلاص من عبودية الأشياء، هنا الخلاص، هنا الاستقلالية[44]!

تهدف هذه الأقوال الهادفة كلها إلى الاستفزاز المعتمد، والتي بلغ بها الشطط إلى حد وصف البوذات والبودهيساتفات بأنهم "حملة زبل" وأن السوطرات "مجرد أوراق مبتذلة تصلح لمسح القفا"، إلى القضاء على رغبتنا في اللجوء إلى "وسائط" أو "نقاط ارتكاز" لطالما احتاج إليها عقلنا ليشعر بوجوده. وخلافاً للأساليب النشطة، بل وحتى العنيفة التي دعا إليها لينجي، يفضل كاو دونغ (Cao Dong) الطريق الهادئ السلبي للتأمل الثابت زوشان (zuochan 坐禪)، باليابانية زازن (zazen). هذه الممارسة الاستبطانية الصامتة التي تتم بإشراف معلم، سوف تتجاوز في انتشارها حدود مدرسة الشان بحيث مارسها الكونفوشيوسيون متبعو الداوكزي (Daoxue) بدءاً من عهد السونغ[45].

من بين أساليب النقل من معلم لتلميذ، التي اعتمدتها مدارس الشان في القرنين التاسع والعاشر، بقي مشهوراً الغونغ آن (gong'an) (في اليابانية كوان Kôan) الذي يعني حرفياً "حالات قانونية" تشكل سوابق، ولكن هو بالفعل طريقة لعدم قول الأشياء بشكل مباشر. هو خطاب معاكس لا يستعمل الكلمات إلا لتحويلها إلى عدمية العبث، شكل من أشكال الأحاجي على التابع فك رموزها (أو بالأحرى القضاء عليها) بطريقة غير عقلانية ليصل إلى الصحوة، يقع الغونغ آن في خط الزهانغ زي، وإليك بعض الأمثلة:

سؤال: مِمَّ تتألف هيئة البوذا؟

جواب: من قضيب زبل جاف.

سؤال: ما هو البوذا؟

جواب: ثلاث ليبرات من القنّب[46].

باستطاعة الغونغ آن إثارة سؤال ليس له جواب: "ما الضجة التي تصدر عن يد واحدة تصفق؟" أو "كيف يمكننا إخراج أوزة من قنينة دون أن نكسرها؟" تجدر الإشارة إلى أن هذه الحوارات كلها واردة "باللغة العامية" (بيه ها، (baihua)، حرفياً "اللغة البيضاء") التي يستخدمها أساتذة الشان عمداً لينقلوا كلاماً حياً، وذلك معارضة للحرف الميت للغة المكتوبة ولرطانة السوطرات – موقف مسبق، سيغدو حاسماً في عملية تطور الأدب الصيني، وبخاصة النوع الروائي.

في الوقت نفسه الذي تشكلت فيه ذروة البوذية في الصين، مثلت الشان الزهرة الرقيقة للفكر الصيني كما تجلى في الطاوية القديمة المنقحة في "دراسة السر". ومع ذلك، وبعيداً عن إمكان جعلها مجرد تحول بسيط في الطاوية الفلسفية، فقد ثبتت الشان مفهوم الفجائية، وأعطته معنى في الروحية البوذية التي دخل قلبها بذهابه مباشرة إلى هدفه الأول: الخلاص عن طريق الإشراق. وبهذا، تمثل الشان الحرية الفكرية الرائعة التي ميزت ثقافة التانغ طوال قرن من الزمن، وأثرت بشعراء كبار من مثل وانغ ويه (Wang Wei)، ولي بو (Li Bo)، ودي في (Du Fu)، إلى أن تزعزع هذا الازدهار في ظل هذه السلالة بفعل ثورة آن ليشان (An Lushan)، التي اندلعت سنة 755 وسحقت سنة 763[47]. وكما كانت الشان الشكل الأكثر أصالة للبوذية في الصين، فإنها ستكون الأكثر استمرارية، وذلك نتيجة الإحساس بأنها صينية خالصة، وأنها بخلاف المدارس الأخرى، لا تتسم بطابع ديني محض. فضلاً عن هذا، فإن رهبان الشان، بانكبابهم على أعمالهم اليدوية المعتادة تأميناً لاحتياجاتهم، باتوا بمنأى عن اتهامهم بالطفيلية. وهذا ما يفسر كيف أن هذه المدرسة سوف تكون الوحيدة التي لم تسلم من الاضطهاد الكبير الذي تعرضت له البوذية في سنة 845

حسب، وإنما استمرت في الانتشار في ظل السونغ بحيث باتت المرجع البوذي الأساسي لائمة "النيوكونفوشيوسية".

في نهاية عهد التانغ، نجحت البوذية، مستلهمة روحية المهوايانا الرسالية، في توسيع تأثيرها ليشمل آسيا الشرقية كلها، وساهمت في اندفاعتها تلك في نقل قسم كبير من الثقافة والمؤسسات الصينية إلى كوريا واليابان. يدين نجاح البوذية في دعوتها الشاملة كثيراً إلى استقلاليتها عن أي نظام ثقافي أو اجتماعي كمنظومة الطبقات الدينية المغلقة في الهندوسية أو الروابط العشائرية في الكونفوشيوسية. وما من شك، أنه في عدم تعرضها، إلى حدّ ما، لكل ما يخص الحياة العائلية أو الاجتماعية أو السياسية، تكمن سهولة تكيفها مع جميع أشكال المؤسسات، بحيث غدت في الصين واليابان نوعاً من دين الدولة، تحظى برعاية إمبراطورية رفيعة.

وأخيراً، البوذية روحانية شاملة في بعدها الاستبطاني. ومع ذلك فإن العقل الذي هو مركزها يُنظر إليه على أنه فارغ، وبخاصة من كل مفهوم أو فضيلة أخلاقية، وهذا ما يشكل بوضوح نقيض الفكرة الكونفوشيوسية، وبخاصة المينسينية منها، من أن الطبيعة البشرية تحمل بالفطرة "بذور" الأخلاقية. وأخيرا، ولأن البوذية شكلت تحدياً كبيراً للأطر المؤسساتية والفكرية التي أرساها التقليد الكونفوشيوسي طوال قرون، لذلك أحدثت فيه تجديداً جذرياً وعلى نطاق واسع.

هان يي (768 – 824) و"العودة إلى القديم"

بات تغيّر مواقف الأدباء، الذي بدأ بالظهور مع بداية انهيار سلطة التانغ ما بين القرين الثامن والتاسع، واضحاً عند هان يي، وهو واحد من كبار كتاب النثر الكلاسيكيين. زعيم "العودة إلى القديم"، وبخاصة إلى "الكتابة وفقاً للأسلوب القديم" غي وين (guwen 古文) – أراد هان يي أن يكون وارث

تقليد مكتوب (وين) يتضمن قيماً، جعل رسالته إعادة إحيائها[48]. ووضع وضوح أسلوبه وجزالته كلها في خدمة عدد من مقاولات الإيمان: في ما كانت البوذية والطاوية، وبشكل عام كل عقيدة أجنبية مرفوضة باعتبارها عامل تهديم للأخلاق العامة، كانت الأخلاقية الكونفوشيوسية تزداد رسوخاً باعتبارها ضرورية للاستقرار السياسي وسلامة الأوضاع الاجتماعية، ولو كان هذا ضد المشيئة الإمبراطورية ورأي رجالات الأدب.

بدت نضالية هان يي في المذكرة التي رفعها إلى العرش سنة 819 بمناسبة الاحتفال السنوي الذي أقامه الإمبراطور في قصره لدى استقباله ذخيرة بوذا. كانت مناسبة قد جذبت إليها جماهير غفيرة جذلى وشديدة الاندفاع، وهذا ما لم يرق كثيراً لكونفوشيوسية هان يي الصارمة.

كان بوذا بربرياً، لغته لم تكن الصينية، وكان يرتدي زياً أجنبياً، أقواله وملابسه لم تكن كتلك التي تحدث عنها الملوك القدامى، لم يكن يعرف لا العلاقة السليمة التي يجب أن تقوم بين الأمير والوزير، ولا الشعور السليم بين الأب والابن.

لنتخيل إنه لا يزال اليوم على قيد الحياة، وأنه أُرسل رسولاً لبلاده، يصل العاصمة، يزور القصر، تستقبله جلالتك بمودة. ولكن لا حقَّ له إلا بلقاء واحد في قاعة المقابلات، وبمأدبة وحيدة على شرفه، وبهدية ثياب واحدة، ثم تجري إعادته إلى الحدود بحراسة جيدة، دون إعطائه وقتاً لزرع الشقاق بين الجمهور. وواقع الحال أنه قد مات منذ مدة طويلة: يبست عظامه وتحللت، ولا يجوز إدخال بقاياه المقززة والمشؤومة إلى القصر المحرم! ألم يقل المعلم كونغ (كونفوشيوس) بـ:"احترام الأرواح والشياطين، ولكن بإبقائها على مسافة"؟[...]

التمس أن تعطى هذه العظام (ذخيرة بوذا) إلى مأمور يلقيها في الماء أو النار، وذلك لاستئصال الشر مرة وإلى الأبد، وإنقاذ الإمبراطورية من الشك، والحؤول دون ضلال الأجيال المقبلة[49].

ما كانت معتقدات هان يي لتمر بسهولة في نهاية عهد التانغ، إذ غالباً ما كان الأباطرة في تلك المرحلة يرعون البوذية والطاوية: جلبت هذه التحذيرات

المتعلقة بذخيرة بوذا لكاتبها عقوبة بالنفي إلى أقاصي الصين الجنوبية. حتى بعض معاصريه مثل ليو زونغ يان (Liu Zongyuan) (773 – 819)[50] أو بو جيي (Bo Juyi) (772 – 846) كانوا متشربين بشرعية التبحّر البوذي في المعرفة. كان هان يو واحداً من أولئك الكونفوشيوسيين الكبار الذين اضطروا، وهنا المفارقة، إلى السباحة ضدَّ تيار الكونفوشيوسية المؤسسية من أجل إحياء التقليد وتجديده. بإعادة التأكيد – ولو بالتصدي للجميع – على صدقية الداو، بدا هان يو على صورة بطله مينسيوس، الذي استعاد صوته التنبؤي. في نظر الأحياء الكونفوشيوسي الذي تمّ في عهد السونغ، والذي عدّه بحق زعيمه القديس، كان هو الذي استأنف خط الداو المنتقل بخط مستقيم منذ كونفوشيوس:

[هذا الداو] هو الذي انتقل من ياو (Yao) إلى شين (Shun) ثم إلى يو (Yu) (مؤسس كزيا) ثم إلى تانغ (Tang) (مؤسس الشانغ) ثم إلى وين (Wen)، ثم إلى وو (Wu)، وإلى دوق زهو (Zhou) (مؤسس حكم الزهو)؛ نقله هؤلاء إلى كونفوشيوس، الذي نقله إلى مينسيوس، ولكن إثر موت هذا الأخير توقفت عملية الانتقال. كزان زي ويانغ كزيونغ، نهلا منه ولكن ليس عميقاً، تكلما عنه ولكن ليس بما يكفي من الدقة[51].

وقد خلص هان يو مع هذا البحث بعنوان **أصل الداو** إلى ضرورة وضع حد للتصرفات السيئة للطاويين والبوذيين بأساليب أقل ما فيها إنها جائرة: "عليهم العودة إلى العلمانية، فلتحرق كتبهم، ولتتحول أديرتهم إلى منازل للسكان". هذا ما سوف يحدث سنة 845، بعد مضي عشرين سنة على وفاة هان يو، أثناء موجة عارمة من الملاحقات المناوئة للبوذية، والتي رغم أن دوافعها اقتصادية أكثر مما هي أيديولوجية، شكلت ضربة لانتشار البوذية في الصين. وصل غنى الأديرة المعفاة من الضرائب إلى درجة أثارت قلق السلطة الإمبراطورية التي أخذت تعبر عن رغبة متزايدة في الخلاص من جماعة الرهبنة، التي أُرغم القسمُ الأكبر منها إلى العودة إلى الحياة العلمانية، والتي تم تقليل ممتلكاتها أو

مصادرتها. الاضطهادات السابقة (وبخاصة تلك التي جرت سنة 446 – 574)، وقعت في شمال الصين وكانت محدودة التأثير. أما تلك التي حدثت سنة 845 فقد كانت على مستوى الإمبراطورية، ورغم قصر مدتها فقد شكلت بعنفها ضربة قاتلة، ما لم تكن للفكر البوذي فللمؤسسة البونية على الأقل. وشكلت في الوقت نفسه قفزة أولى للهوية الثقافية الصينية الممهدة للتجديد الكونفوشيوسي في ظل السونغ.

لي آو (حوالي 772 – 836) و"العودة إلى الطبيعة الأصلية"

وفي ما كان هان يو يجسد صرامة ونضالية الإصلاحيين في عهد السونغ كان أخوه الأصغر لي او (Li Ao) يرسم تياراً أكثر تفكراً في **كتاب حول العودة إلى الطبيعة الأصلية:**

إن الذي يجعل من الإنسان قديساً، هو طبيعته الأصلية كزنغ (xing 性)؛ ما يثير البلبلة في هذه الطبيعة هي الانفعالات كينغ (qing 情) [...] الطبيعة والانفعالات لا تسير إحداهما دون الأخرى. من دون الطبيعة لا تولد الانفعالات من لا شيء: تولد الانفعالات من الطبيعة. لا تكون الانفعالات على ما هي عليه من تلقاء ذاتها. إنها كذلك بفعل الطبيعة. الطبيعة ليست ما هي عليه من تلقاء نفسها، إنها معرفة نتيجة الانفعالات.

"الطبيعة هي إرادة السماء". القديس هو من يفوز بها دون أن يقع في التشوش مطلقاً. العواطف هي حركات الطبيعة: الرجال العاديون هم أولئك الذين يغرقون فيها دون الوصول إلى قعرها أبداً. هل يعني أننا نقول بأن القديس خال من الانفعالات؟ القديس صامت وثابت في مكانه. دون أن ينتقل من مكانه يصل إلى مقصده؛ دون أن يتكلم ينقل طاقته الروحية، يشع دون بريق. من خلال أعماله يشكل ثالوثاً مع السماء والأرض، وبتحولاته يتحد مع اليين واليانغ. رغم كونه يعرف الانفعالات، إلا أنه لا ينفعل أبداً. هل يعني هذا أننا نقول إن العادي من الناس محروم من مثل هذه الطبيعة؟ إن طبيعة الإنسان العادي لا تختلف بشيء عن طبيعة القديس. ولكن عتّمتها الانفعالات التي تعيش معها في حالة صراع دائم، بحيث يصل [الإنسان العادي] إلى نهاية حياته دون أن يمتلك هو نفسه رؤية واضحة لطبيعته الخاصة[52].

يشكل التناقض بين "الطبيعة" و"العواطف" موضوعاً مركزياً عند لي آو، تأتي اللفظة الأولى لتعني طبيعة أصلية ودائمة، والثانية لتدل على صفات خاصة ومتغيرة. ترجع مسألة معرفة ما إذا كان القديس يمكن أن يكون "مجرداً من الانفعالات" إلى زهانغ زي، وشكلت موضوع مناظرات حامية منذ القرن الثالث. إلى الفكرة المأخوذة عن مينسيوس بأن "طبيعة الرجل العادي لا تختلف بشيء عن طبيعة القديس" تضاف الفكرة القائلة بأن كل إنسان عنده طبيعة – بوذا.

نحن هنا إزاء مفكر، مسكون بهاجس الرد على التحديات التي أطلقتها التساؤلات البوذية، ويسعى إلى الإجابة عنها انطلاقاً من ثقافته الخاصة. أعاد لي آو إلى الواجهة تقليد كتاب **التحولات** الذي يتبنى الأطروحة الكوزمولوجية القائلة بوحدة "الإنسان" مع "السماء – الأرض"، وكذلك أطروحة كتابي **الدراسة الكبرى** و**الوسط الثابت** اللذين تحتل "الصدقية" شنغ (cheng) فيهما موقعاً مركزياً. هذا المفهوم الذي ينظر إليه على أنه خاتمة "العودة إلى الطبيعة الأصلية" يبدو كما لو أنه المعادل الكونفوشيوسي لإشراق البوذيين أو الطاويين الذين لا يحتكرونه. مهد لي آو، الذي شكل بهذا المعنى صورة الرائد للتطورات الفكرية اللاحقة، الطريق أمام "بوذانية كونفوشيوسية". وإذا كان فكره يمثل أيضاً حالة مزج بين الكونفوشيوسية والطاوية والبوذية[53]، فإن كونفوشيوسيي السونغ أكدوا بحزم تفوق الإنسان في مواجهة المفاهيم الطاوية والبوذية على تلك المتعلقة بعالم لا مبالٍ، أو وهمي.

هوامش

1 – هناك العديد من فهارس ترجمات النصوص البوذية:

Zongli Zhongjing mulu (فهرس عام السوطرات) لـ Dao'an عام 374 (انظر الفصل 14، الهامش رقم 31 من هذا الكتاب)، و *Chu Sanzang jiji* (مجموعة الملاحظات المتعلقة بترجمة التريبيتاكا). لـ Sengyou عام 518 (انظر الفصل 15، الهامش رقم 10 من هذا الكتاب)، واحد من أهم الفهارس في عهد التانغ هو *Kaiyuan shijiao lu* (فهرس البونية في عهد كيه يان) أكمله سنة 730 زهي شنغ (Zhisheng) وسيشكل أساساً للمجاميع اللاحقة.

انظر: Paul Demiéville, "Le bouddhisme: Les sources chinoises," (1953), repris dans: *Choix d'études bouddhiques* (Leyde: Brill, 1973).

2 – من أجل المزيد من الإيضاح يمكن مراجعة فهرس معرض سيريند أرض بوذا المذكور في الفصل السابق، الهامش رقم 1 من هذا الفصل. انظر أيضاً: Zhang Guangda, "Trois exemples d'influences mazdéennes dans la chine des Tang," *Etudes chinoises*, vol. 13, no. 1-2 (1994), pp. 203-219.

3 – في ما يتعلق بسياق وتأليف وي جينغ زهنغ يي (Wujing zhengyi) انظر: David Memullen, *State and Scholars in T'ang China* (Cambridge: Cambridge Univertsity Press 1988), p. 73, and Howard J. Wechsler, *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty* (New Haven: Yale University Press, 1985), p. 47.

4 – حول التاريخ المؤسساتي للبونية في عهد التانغ انظر: Kenneth Ch'en, *Buddhism in China, A Historical Survey* (Princeton: Princeton University Press, 1962), and Jacques Gernet, *Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siécle* (Paris: Ecole fançaise d'Etxrême-Orient, 1956).

5 – انظر: Stanley Weinstein, "Imperial Patronage in the Formation of T'ang Buddhism," in: Arthur F. Wright and Denis Twitchett, eds., *Perspectives on the T'ang* (New Haven: Yale University Press, 1973), pp. 265-306,

لنفس الكاتب انظر: Stanley Weinstein, *Buddhism under the T'ang* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

6 – هناك سوطرات هينايانا وماهايانا، وقواعد الرهبنة فينايا (vinaya) والأبحاث المدرسية ساسترا (*Sâstra*) التي تشكل "السلال الثلاث" أو التريبيتاكا سان زانغ (*Sanzang*) انظر الفصل 14 ص 431 من هذا الكتاب. في نهاية عهد التانغ يمكن اعتبار القانون البوذي الصيني قد اكتمل، كخلاصة لألف عام من أعمال الترجمة والتفسير، حتى وإن كانت قد ظهرت بعض الترجمات المتفرقة في عهد السونغ. تم طبع التريبيتاكا كاملة سنة 983 بناء على أمر صدر عن أول إمبراطور في سلالة السونغ. شكلت هذه الطبعة المعروفة باسم

شيبين (Shuben) (طبعة سيشان (Sichuan) لأنها طبعت في شنغ دي (Chengdu))، شكلت الأساس لأربع طبعات أخرى ظهرت في ظل السونغ وانتشرت في ما بعد في كوريا واليابان. من بين الطبعات الحديثة، فإن أكثرها عدداً وأهمية هي تلك التي صدرت في اليابان. آخرها وأكثرها إيحاء بالثقة هي: *Taishô shinshû daizôkyô* الموجودة في 100 طبعة، (طوكيو، نشرت ما بين 1934-1942) والتي اعتمدت على جميع الطبعات الموجودة، من صينية وكورية، كما على النصوص السنسكريتية، البالية والتيبيتية.

7 – انظر: Liu Ming-wood, "The p'an-chiao System of the Hua-yen School in Chinese Buddhism," *T'oung Pao*, vol. 67, (1981), pp. 10-47.

8 – لـ Zhiyi انظر: Léon Hurvitz, "Chih-i (538-597), An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk," in: *Mélanges chinois et bouddhiques*, t. XII (Bruxelles: [s. n.], 1962),

لـ Huisi انظر: Paul Magnin, *La vie et l'œuvre de Huisi (515-577): Les origines de la secte bouddhique chinoise du tiantai* (Paris: Ecole française d'Extrême-Orient 1979).

9 – لقد ترجمت سوطرا اللوتس (*Le sutra du lotus*) (بالسنسكريتية سادهارما بينداريكا (Saddharma-pundarîka)) بشكل رائع في بداية القرن الخامس بعنوان **مياوفا ليانهوا جينغ** (*Miaofa Lianhua jing*)، على يد كوماراجيفا (انظر أعلاه الفصل 15، الهامش رقم 4 من هذا الكتاب) الذي يعدّ مع ذلك من خط التيان تيه. اللافت أن: كل واحدة من المدارس التي ظهرت في عهد التانغ كانت تحرص على نسبة ذاتها إلى واحد من الأحبار (زي (zu) حرفياً "سلف") الصينيين، كان يجري استبعاد المترجمين بطريقة منهجية، رغم أنهم كانوا حتى ذلك الحين موضع إجلال وتقدير عميقين.

10 – في ما يتعلق بداو شنغ انظر الفصل 14 "بضعة رهبان كبار من القرن الرابع" وحول مدرسة فاكزيانغ انظر الفصل 15 "كزان زانغ ومدرسة يوغاكارا"، من هذا الكتاب.

11– انظر: Ng Yu-kwan, *T'ien-t'ai Buddhism and Early Mâdhyamika* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993)

في ما يتعلق بمدرسة مادهيا ميكا انظر أعلاه الفصل 15، من هذا الكتاب وفي ما يتعلق بمدرسة التيان تيه انظر أيضا": Bruno Petzold, *Die Quintessenz der T'ien-t'ai-(Tendai-) Lehre* (Wiesbaden: Steiner, 1982), and Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien-t'ai Philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1989).

12 – تتألف محاضرات زهي يي، التي نشرها تلميذه غان دينغ (561–632) في ثلاثة مجلدات في سلسلتين تتناول سوطرا اللوتس، فضلاً على موهيه زهي غان (Mohe zhiguan) (التركيز الكبير والأبصار) التي ترجمها جزئياً إلى الإنجليزية:

Neal Donner and Daniel B. Stevenson, *The Great Calming and Contemplation: A Study and Annotated Translation of The First Cahpter of Chih-i's Mo-ho Chin-kuan* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994).

13 – يتعلق الأمر بترجمة جديدة بعد تلك التي ظهرت سنة 420 والتي قام بها بودها بهادرا (Buddhabhadra) وأشرف عليها سنة 699 المعلم الكمبودي سيسكان ندا (Siksânanda)، ولم تكن غائبة عن بعض أفراد فريق كزان زانغ. هناك ترجمة ثالثة جزئية ظهرت سنة 810 باشراف براجنا.

تُعدُّ **سوطرا اكليل الزهر** (افاتامساكا-سوطرا) التي نطق بها بوذا مباشرة بعد بلوغه حال الاشراق نصاً ضخماً ومركباً، وأغلب الظن أن أقسامه الأكثر قدماً ترجع إلى القرن الأول ب. م.

حول مدرسة هايان انظر: Garma C. C. Chang, *The Buddhist Teaching of Totality, The Philosophy of Hwa-yen Buddhism* (Londres: Allen and Unwin, 1972), and Francis H. Cook, *Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra* (Pennsylvania: University Park, Pennsylvania State University Press, 1977).

في ما يتعلق بالمظهر الأيديولوجي لرعاية مدرسة هايان من قبل الإمبرطورة وي انظر:

Antonio Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century* (Naples: Istituo Universitario Orientale, 1976).

14 – لـ Zongmi انظر: Peter N. Gregory, *Tsung- mi and the Sinification of Buddhism* (Princeton: Princeton University Press, 1991),

وانظر أيضاً أدناه الهامش رقم 35 من هذا الفصل.

15 – تنسب وفق القانون الصيني إلى أسفاغوسا بعنوان ماهايانا (Mahâyana) – سراتسهودبادا ساسترا (sraddhotpâda-sâstra) فإن داشينغ كي كزن لي (Dacheng qixin lun) (بحث في يقظة الإيمان في الماهايانا) من المحتمل أن يكون نصاً صينياً مزيفاً، جرى تأليفه في النصف الثاني من القرن السادس، وهو يمثل توليفة موفقة للأطاريح الماهايانية التي وصلت إلى الصين في تلك الحقبة، انظر:

Paul Demiéville, "Sur l'authenticité du Ta tch'en K'i sin louen," *Bulletin de la maison franco-japonaise*, vol. II, no. 2 (1929),

Hakeda Yoshito S., *The Awakening of Faith* (New York: Columbia University Press, 1967), :ترجمه للإنجليزية

في ما يتعلق **بسوطرا في ما لاكيرتي** انظر أعلاه الفصل 15، الهامش رقم 4 من هذا الكتاب. وفي ما يتعلق بسوطرا الماس انظر نهاية الفصل 14، الهامش رقم 24 من هذا الكتاب. وفي ما يتعلق بسوترا النيرفانا، انظر نهاية الفصل 14 من هذا الكتاب.

16 – في ما يتعلق بالشان انظر أدناه.

17 – في ما يتعلق بغوكزيانغ انظر الفصل 13 من هذا الكتاب.

18 – هناك روايتان **لسوطرا الأرض النقية** (سيكهافاتي _ فييها (Sukhâvatî-vyûha): إحداهما طويلة تركَز على مسيرة طويلة تتراكم خلالها الكارما الجيدة، والأخرى قصيرة تلح على الإيمان والتقوى. وهذا النص الأخير هو الذي لقي الشعبية الأكبر، مما عمل على تطوير المفهوم الهينايانى للكارما نحو الفكرة الماهايانية للخلاص بواسطة البوذانية والبودهيساتفات. عرف النص الطويل ما لا يقل عن عشر ترجمات إلى الصينية، لا يزال خمس منها محفوظاً في "القانون" الصيني. أما في ما يتعلق بالنص القصير، فلم يصلنا سوى ترجمة كوماراجيفا التي بعنوان **سوطرا اميتابها** (اميتو جينغ (Amituo Jing))، انظر:

Luis O. Gomez, *The Land of Bliss, The Paradise of the Buddha of Measureless Light, Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhâvatîvyûha Sutras* (Hawaii; Kyoto: [n. pb.], 1996), and Jérôme Ducor, *Le sûtra d'amida prêché par le buddha* (Berne: Peter Lang, 1998).

19 – انظر الفصل 14، الهامش رقم 33 من هذا الكتاب.

20 – انظر: Marie-Thérèse De Mallmann, *Introduction à l'étude d'avalokitesvara* (Paris: [n. pb.], 1948).

21 – انظر: Rolf A. Stein, "Avalokitesvarâ/Kouan-Yin, un exemple de transformation d'un dieu en déesse," *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 2 (1986), pp. 17-80, and Yü Chun-fang, *Guanyin: The Chinese Transformation of Avalokiteshvara* (New York: Columbia University Press, 2000).

22 – ترجمت جزئياً إلى الصينية بعنوان **جين غانغ دينغ جينغ** (*Jingangding jing*) ترجمها المعلم التنتري فاجرابودهي (Vajrabodhi) الذي وصل إلى الصين سنة 720 وتوفي سنة 741.

23 – حول البوذية التيبيتية يمكننا أن نشير خصوصاً إلى:

D. Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism* (Londres: Serindia Publications, 1987); Anne-Marie Blondeau, "Réflexion sur le bouddhisme tantrique," dans: *Tibet, la roue du temps* (Arles: Actes Sud, 1995); Kalou Rinpoché, *La voie du bouddha selon la tradition tibétaine* (Paris: Ed. Du Seuil, 1993), and Rolf A. Stein, *La civilisation tibétaine* (Paris: L'Asiathèque, 1987).

24 – في ما يتعلق بالتنترا التيبتية، انظر: D. Snellgrove: *The Hevajra Tantra* (Oxford University Press, 1959), and *Le miroir du coeur* (Paris: Ed. Du Seuil, 1994).

25- حول البوذية التنترية في الصين انظر:

Chou I-liang, "Tantrism in China," *Harvard Journal of Asiatic Studies,* vol. 8 (1945), and Michel Strickmann, *Mantras et Mandarins. Le bouddhisme tantrique en Chine* (Paris: Gallimard, 1996).

26 – حول "الجواهر الثلاث" ("trios joyaux") و"الوصايا الخمس" ("cinq précepts") انظر الفصل 14، الهامش رقم 5 من هذا الكتاب.

27 – انظر: Kenneth K. S. Chen, "Filial Piety in Chinese Buddhism," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 28 (1968), pp. 81-97.

28 – انظر مقدمة داو آن في تفسيره للأنابانا سوطرا (Anâpâna-sûtra)، وانظر أعلاه الفصل 14، الهامش رقم 19 من هذا الكتاب.

29 – يبدو أن مجموعة المختارات لانكافاتارا – سوطرا (النزول في جزيرة لانكا أو سيلان) التي ترجمت إلى الصينية بعنوان ري لنغ جيا جينغ (Ru Lengjia jing)، ترجع إلى القرنين الثالث والرابع. من أجل ترجمة لها بالإنجليزية انظر:

Suzuki Daisetz Teitarô, *The lankâvatâra sûtra* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1932),

في ما يتعلق بمدرسة لانكا انظر:

Bernard Foure, *Le bouddhisme ch'an en mal d'histoire: Genèse d'une tradition religieuse dans la Chine des t'ang* (Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient, 1989).

لنفس الكاتب انظر: Bernard Foure: *Le traité de bodhidharma, première anthologie du bouddhisme chan* (Paris: Ed. Le Mail, 1986), rééd. (Paris: Ed. Du Seuil, 2000); *La volonté d'orthodoxie dans le bouddhisme chinois* ([s. l.]: Ed. du CNRS, 1988), and *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism* (Princeton: Princeton University Press, 1991).

30 – Sur *le sûtra du diamant* (*Vajracchedikâ-prajnâpâramitâ-sûtra*) التي ترجمها كوماراجيفا إلى الصينية تحت عنوان *Jingang jing* انظر الفصل 14، الهامش رقم 24 من هذا الكتاب.

31 – في ما يتعلق بـ شن كزي ومدرسة الشمال انظر:

John R. Mcrae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986).

32 – في ما يتعلق بهذه النقطة انظر:

Hu Shih, "Ch'an (Zen) Buddhism in China: Its History and Method," *Philosophy East and West*, vol. 3, no. 1 (1953), p. 7.

33 – انظر: *Liuzu tanjing* (*Sûtra de l'estrade du sixième patriarche*)، ترجمة:

Paul Demiéville, "Le miroir spirituel," in: *Choix d'études bouddhiques (1929 – 1970)* (Leyde: Brill, 1973), p. 112,

يرى دوميفيل ان "سوطرا المنبر" ربما كانت صادرة في النصف الثاني من القرن الثامن، عن وسط قليل الثقافة، كانت فيه تعاليم شن هوييه (Chenhouei) شن هي (Shenhui) تلميذ هوييه-ننغ (Houei-neng) المتوفي سنة 760 سبباً في إثارة حركة اصلاحية مندفعة تسير في اتجاه مناهض للعقلانية والسكينة. تجدر الملاحظة أنه في ما يتعلق بالمقطع ما قبل الأخير "طبيعة بوذا نقية أبداً" هناك رواية أخرى مغايرة لها "جوهرياً ما من شيء موجود". في ما يتعلق بترجمات لسوطرا المنبر انظر:

Chan Wing-tsit, *The Platform Scripture* (New York: Saint John's University Press, 1963), and Philip B. Yampolsky, *The Platform Sutra of the Sixth Patrich* (New York: Columbia University Press, 1967).

انظر أيضاً: Alex Wayman: "The Mirror-like Knowledge in Mahâyâna Buddhist Literature," *Asiatische Studien/ Etudes Asiatiques,* vol. 25 (1971), pp. 353-363, and "The Mirror as a Pan-Buddhist Metaphor-Simile," *History of Religions,* vol. 13, no. 4 (1974), pp. 251 – 269.

34 – في ما يتعلق بمختلف مظاهر الشان الصينية واليابانية انظر الشهادات والمقالات المجموعة في: "Tch'an (Zen): Textes chinois fondamentaux, témoignages japonais, expériences vécues contemporaines," *Hermès*, vol. 7 (1970), et "Le Tch'an (Zen), racines et floraisons," *Hermès*, vol. 4, (nouvelle série) (Paris: Les Deux Océans, 1985),

انظر أيضاً: James L. Gardner, *Zen Buddhism: A Classified Bibliography of Western Language Publication Through* (Salt Lake City: [n. pb.], 1991)

في ما يتعلق بانتشار الشان في الصين واليابان انظر: Chang Chung-yuan, *Original Teachings of Ch'an Buddhism, Selected From the Transmission of the Lamp* (New York: Pantheon Books, 1969); Heinrich Dumoulin, *The Development of Chinese Zen After the Sixth Patriarch in the Ligtht of Mumonkan* (New York: [n. pb.], 1953); Bernard Faure, *La vision immédiate: Nature, éveil et tradition selon le shôbôgenzô*

(Aix-en-provence: Le Mail, 1987), and Pierre Nakimovitch, *Dôgen et les paradoxes de la bouddhéité introduction, traduction et commentaire du volume "De la bouddhéité"* (Trésor de l'oeil de la loi authentique) (Genève: Droz, 1999).

35- Zongmi (انظر أعلاه الهامش رقم 14، من هذا الكتاب)، المذكور في: Jan Yünhua, "The Minde as the Buddha-Nature: the Concept of the Absolute in Ch'an Buddhism," *Philosophy East and West*, vol. 31, no. 4 (1981), p 475.

في ما يتعلق بالعلاقات بين الهايان والشان انظر: Robert M. Gimello and Peter N. Gregory, eds., *Studies in Ch'an and Hua*-yen (Honolulu: University of Hawaii Press, 1984).

36 – انظر: Les extraits de Farong présentés et traduits par Cathérine Despeux dans "Le Tch'an (Zen), racines et floraisons",

(وردت في الهامش 34، من هذا الفصل)-ولنفس المترجمة انظر:

Catherine Despeux, *Entretiens de mazu* (Paris: Les Deux Océans, 1980).

37 – انظر: "Le miroir spirituel", pp. 139 - 140 (انظر الهامش رقم 33، من هذا الفصل).

38 – انظر: Paul Demiéville, *Le concile de lhasa: Une controverse sur le quietisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIII^e siècle de l'ére chrétienne* (Paris: PUP, 1952).

39 – Demiéville, "Le miroir spriituel", p. 115، (انظر الهامش رقم 33، من هذا الفصل)، انظر أيضاً:

Rolf A. Stein, "Illumination subite ou saisie simultanée: Note sur la terminologie chinoise et tibétaine," *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. 169, no.1 (1971), pp. 3 – 30,

وفيها ظهر أن مفهوم دين (dun) يتضمن أيضاً فكرة الإدراك المباشر والمتتالي في آن معاً للنسبي والمطلق، انظر أيضاً: Lewis Lancaster and Whalen Lai, eds., *Early Ch'an in China and Tibet* (Berkeley: Buddhist Studies, 1983).

40 – ترجمة: Jacques Gernet, *Entretiens du maître de dhyâna chen-houei de Ho-tsö*, 1949, rééd. (Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient, 1977), p. 78.

41 – ترجمة: Gernet, Ibid, p. 40.

42 – Gernet, Ibid, p. 55.

43 – Gernet, Ibid, pp. 10-11.

44 – ترجمة: Paul Demiéville, *Entretiens de Lin-tsi* (Paris: Fayard, 1972), p. 117،

تجدر الإشارة إلى أن التعابير "الفكاك من عبودية الأشياء" و"إستقلالية" (زي زيه (ziza))، التي تعني حرفياً "البقاء في الذات" مأخوذة من **الزهانغ زي**. يحدد بول دوميفيل الفكر الديني للينجي (Linji) على أنه "حركة إصلاح، وعودة إلى "الممارسة" في مواجهة التنظير، وحركة معادية للتعقلية تصل إلى حدود معاداة ما هو عقلي" ص 16-17. وحول لينجي انظر أيضاً:

R.Ch. Mörth, *Das Lin-chi lu des Ch'an Meisters Lin-chi Yi-hsüan. Der Versuch* einer *Systematisierung des Lin-chi lu* (Hambourg: [n. pb.], 1987), and Burton Watson, *The Zen Teachings of Master Lin-Chi.: A Translation of the Lin-Chi Lu* (New York: Columbia University Press, 1999).

45 – انظر بخاصة الفصل 19 "النظام العقلي"، من هذا الكتاب.

46 – حوليات الجرف الأخضر بي يان لي (Biyan lu) التي جمعها كزيه دو(Xuedou) (980 – 1052). تشتمل هذه الحوليات على ما يقرب من مئة غونغ آن التي نجد عليها ملاحظات وتعقيبات في الـ وي من غان (Wumen guan) (المرور دون باب) لمؤلفه وي من (Wumen) (1183 – 1260) انظر الترجمة الألمانية: W. Gundert, *Bi yân- lu* (Munich: Hanser, 1960).

47 – حول هذا الحدث الحاسم في تاريخ سلالة تانغ انظر:

Robert Des Rotours, *Histoire de ngan lou-chan* (Paris: PUF, 1962), and Edwin G. Pulleyblank, *The Background of the Rebellion of An Lu-shan* (Oxford: Oxford University Press, 1965).

48 – انظر: Charles Hartman, *Han Yü and the T'ang Search for Unity* (Princeton: Princeton University Press, 1986), and David L. Mcmullen, "Han yü: An Alternative Picture," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 49, no. 2 (1989), pp. 603-657,

انظر أيضاً: Edwin G. Pulleyblank, "Neo-Confucianism and Neo-Legalism in T'ang Intellectual Life, 755-805," in: Azthur Wright, ed., *The Confucian Persuasion* (Stanford: Stanford University Press, 1960).

49 – *Lun Fogu biao* (*Mémoire concernant la relique du bouddha*), in: *Han Yu wenxuan* (*Choix d'écrits* de Han Yu) (Pékin: Renmin wenxue chubanshe, 1980), pp. 173-174. Pour la citation de Confucius,

انظر: *Entretiens*, IV, 20.

50 – انظر: William H. Nienhauser, Jr., [et al.], *Liu Tsung-yuan* (New York: Twayne Publishers, 1973).

51 – *Yuandao* (*L'origine du Dao*), in: Han *Yu wenxuan*, p. 219، تجدر الإشارة إلى أن الراهب البوذي زونغ مي قد كتب يان رن لين (*Yuanren lun*) (عن أصل الإنسان) ربما في معرض الرد على يان داو الذي كتبه هان يي انظر ترجمة:

Peter N. Gregory, *Inquiry into the Origin of Humanity: An Annotated Translation of Tsung-mi's Yüan jen lun With a Modern Commentary* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1995),

حول زونغ لي انظر أعلاه الهامش رقم 14 والهامش رقم 35 من هذا الفصل.

52 – *Fuxing shu* (livre sur le retour à la nature foncière), in: *Li Wengong ji* (*Oeuvres de Li Ao*), ed. SBCK, 2, pp. 5a sq. "La nature, c'est le décret du ciel" fait référence à la première phrase de l'invariable milieu.

53 – كما يوحي بذلك عنوان الكتاب الذي ألفه: Timothy H. Barrett, *Li Ao: Buddhist, Taoist, or Neo-Confucian?* (Oxford: Oxford University Press, 1992),

وتوجد ترجمة بالإنجليزية لل فيكسنغ شي ولنفس الكاتب انظر: Timothy H. Barrett, *Taoism under the T'ang* (Londres: Wellsweep, 1996),

وحول الطاوية بدءاً من نهاية عهد التانغ انظر:

Judith M. Boltz, *A Survey of Taoist Literature, Tenth to Seventeenth Centuries* (Berkeley: University of California, Institute of East Asian Studies, 1987); Franciscus Verellen, *Du Guangting (850 – 933,) taoïste de cour à la fin de la Chine médiéval* (Paris: Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1989).

القسم الخامس

الفكر الصيني

بعد تمثل البوذية

(القرن العاشر – القرن السادس عشر)

الفصل السابع عشر

النهضة الكونفوشيوسية في بداية عهد السونغ

(القرن العاشر - الحادي عشر)

في حوالي السنة 1000 قبل الميلاد شهدت الحضارة الصينية لحظة تأسيس: مع قدوم سلالة زهو ظهرت أنثروبوكوزمولوجية سوف تغذي النتاج الفكري الخصب الذي ظهر في عهد الممالك المتحاربة والتي ستغدو مشيمة التصورات. ثم جاءت مرحلة حاسمة أخرى حوالي سنة 1000 ب.م.، وكانت أوروبا وقتئذ تشهد اندفاعاً في بناء الكاتدرائيات. لم يتردد بعضهم في أن يرى في هذا المنعطف قدوم الحداثة الصينية، فيما رأى فيه البعض الآخر معادلاً للنهضة الأوروبية. وكما كان لهذه الأخيرة آثارها حتى في العالم الغربي الحديث، فإن التحول الذي حدث في الصين في بداية عهد السونغ، حمل معه ثقافة سوف تستمر ما يقرب ألفاً من السنين، حتى بداية القرن العشرين.

منذ منتصف عهد التانغ، في بداية القرن الثامن، حدث تحول أساسي، كانت انطلاقته في أول الأمر اقتصادية: من نظام اجتماعي قائم على شبكة من التبعيات الشخصية، تم الانتقال إلى نظام آخر باتت فيه العلاقات بين الأفراد محكومة، إلى حد كبير، بقوانين الاقتصاد النقدي والملكية الخاصة. في عهد السونغ شكلت الملكية العقارية، ذات الطبيعة المختلفة غاية الاختلاف عن تلك

التي كانت لأرستقراطية التانغ، شكلت القاعدة الاقتصادية الأساسية "لطبقة الدهامتين" الجديدة التي سيرتبط مصيرها بمصير الإمبراطورية: "طبقة يخضع أفرادها، الذين ينطلقون من ثقافة كونفوشيوسية تعتبر مزية أخلاقية، لمنظومة امتحانات للحصول على وظيفة [...] إنها ليست طبقة مغلقة تقوم على مبدأ الولادة، ولكنها طبقة منفتحة تقوم على الكفاءة، تحتل المعرفة منزلة أولى في اهتماماتها. هذه الرؤية المنفتحة على المزج بين الثقافة والموهبة والنشاط السياسي، باقترانها مع دينامية اجتماعية مشفوعة بالاقتصاد النقدي، ولّدت القوة والمثالية الاستثنائيتين لهذه الطبقة"(1).

بعد المدة الطويلة للاضطرابات والتشرذم السياسي التي ميزت نهاية عهد التانغ، منذ تمرد آن ليشان (بين 755 و763) والمرحلة المسماة "السلالات الخمس" (907 – 960)، دخلت الصين عملياً مع قدوم السونغ (960 – 1279) في مرحلة جديدة. حتى وإن اصطدمت هذه السلالة دائماً بمخاطر الغزوات البربرية، عملت على إرساء القيم المدنية الخاصة بمثقفين – موظفين دخلوا الوظيفة عن طريق الامتحانات، وكانوا موالين للعرش الإمبراطوري. عملت هذه الفئة المثقفة في جوّ من السلم والازدهار النسبي الذي يفسر لنا، إلى حد كبير، ما بلغته ثقافة السونغ من إبداع ورهافة. ومع انتشار مباريات التوظيف الرسمي، ظهرت حاجات جديدة تتطلبها عملية التعليم، وضرورة إنشاء المدارس(2). تم إنشاء حوالي أربعماية أكاديمية خاصة في عهد السونغ، جذب بعضها ما يقرب من ألف تلميذ، كانت تشكل بالنسبة لرجالات الأدب بنى خاصة ومستقلة، وأمكنة للتبادل الفكري والشعائر الدينية. علينا أن نضع روح المبادرة غير المسبوقة هذه، ضمن إطار تراخي الرقابة الصارمة التي كانت تمارسها السلطة على الأديرة حتى ذلك الحين، وهذا ما أدى إلى تكاثر الجمعيات العلمانية، بونية أو طاوية، وبموازاة ذلك، تكاثرت المنظمات

الكونفوشيوسية الخاصة، تربوية أو خيرية، التي كانت تقوم بدور الوسيط ما بين الأسرة والإدارة المحلية.

عن هذه الحاجة التربوية، كما من ضرورة استعادة القيم الأخلاقية التقليدية لمجتمع ينادي بمساواتية الطاوية وبوذية الماهوايانا، نشأ اندفاع كونفوشيوسي جديد[3]. من الملائم أن نشير في هذا الصدد إلى الدور الحاسم الذي مثّله انتشار تقنيات إنتاج الكتابة السريعة ورخص ثمنها، وذلك منذ أواخر عهد التانغ. الدراسات الكلاسيكية التي انحسرت نسبياً بسبب الشغف بالطاوية والبوذية في ظل التانغ، عادت إلى الواجهة وحظيت برعاية إمبراطورية. بمقدورنا أن نرى في هذا "قفزة للثقافة العالمة"[4] التي باتت ممكنة مع انطلاقة المطبعة، بعد مرحلة طويلة تشبعت بالبوذية واتخذت في قسم كبير منها أشكالاً شعبية.

كبار الرجال الفاعلين في عهد سونغ الشمال (960 – 1127)

تمثلت الأولوية التربوية بشكل بارز "بالمعلمين الثلاثة" الذين ظهروا في بداية عهد السونغ: سين فو (Sun Fu) (992 – 1057)، هو يوان (Hu Yuan) (993 – 1059) وشي جي (Shi Jie) (1005 – 1045)[5]. كان طلابهم بالآلاف، وهم أوائل من جعل من الأكاديميات الخاصة (المستقلة عن المدارس الرسمية) مراكز الحياة الثقافية في الصين من القرن الحادي عشر وحتى القرن السابع عشر، ومن أعدّ جيلاً كاملاً يحدوه مثال كونفوشيوسي مستعاد. وعلى خطى هان يي، أعادوا بوعي استمرارية الداو:

> طوال الألف وخمسمئة سنة التي مرت منذ كونفوشيوس، والتي شهدت الأضرار التي قام بها يانغ زهي، وموزي، وهان فيه، وزهانغ زهي، ولاوزي، وأخيراً بوذا، فإن داو الملوك القدامى تعرض للإهمال[6].

بالنسبة لهؤلاء الكونفوشيوسيين المناضلين، لا تقل أهمية تنشئة أجيال المستقبل عن ترويج فكرة ما عن الداو في أرجاء الإمبراطورية. قام تعاضد بين العمل التربوي والالتزام السياسي، ونشط كبار الأساتذة الذين سبقت الإشارة إليهم بدعم من رجالات الدولة المرموقين في نشر تعاليمهم على نطاق واسع. حوالي 1043 – 1044، عين فان زهونغ يان: (Fan Zhongyan) (989 – 1052)[7] في منصب مهم في البلاط، فقام بإصلاح نظام الامتحانات، ودعا، تماشياً مع النموذج القديم الذي اعتمد في بداية عهد الزهو، إلى إقامة مدارس رسمية تابعة للدولة، في الوقت الذي كانت فيه عملية التربية حتى ذلك الحين وقفاً على المدارس الخاصة. وهكذا، ومع وجود فان زهونغ يان في السلطة وهي يان على رأس المدرسة الإمبراطورية التي أنشئت حديثاً في العاصمة كيه فنغ (Kaifeng)، ارتسمت الخطة التربوية التي ستعتمد في عهد السونغ بخطوطها العريضة، مرسية قواعد شبكة على مستوى الإمبراطورية سوف تتيح للأجيال القادمة نشر فكر كونفوشيوسي جديد في جميع طبقات المجتمع على غرار البوذية التي سعى إلى أن يحل محلها.

على غرار فان زهونغ يان، جمع معاصره أويانغ كزيو (Ouyang Xiu) (1007 – 1072)[8] إلى مواهبه كرجل دولة عبقرية متعددة الجوانب: كان كاتباً نثرياً ورث "الأسلوب القديم الذي عرف في عهد الهان، مؤرخاً جمع حوليات التانغ والسلالات الخمس. وككثير من الكونفوشيوسيين المنخرطين في العمل، نهَج نهْجَ كزان زي: فكان مثله الأعلىَ هو إقامة عالم يجمع في كل منسجم المنظومة البشرية والكونية مع الطقوس باعتبارها القيم الوحيدة"[9]. وبطريقة ذات دلالة، لم يلتفت إلى الموروث القائل بالفطرة الصادر عن مينسيوس، ولم ير في كتاب **التحولات** سوى معايير للسلوك الأخلاقي، حددها قديسو العصور القديمة، وكل ما فيها تأملات تنبؤية وكوزمولوجية[10]. سرعان

ما شق هذا التصور الجديد للمعارف طريقه، مولياً الثقة بكونفوشيوسية أنعشها رجالات أدب مثل لي غو (Li Gou) (1009 – 1059) وسو كزون (Su Xun) (1009 – 1066) والد الشاعر المشهور سو دونغ بو (Su Dongpo)[11].

حوالي منتصف القرن الحادي عشر، فرضت الثقافة الفكرية الجديدة نفسها بشكل نهائي على جيل تميز بالصراع السياسي بين سيما غانغ: (Sima Guang) (1019 – 1086) ووانغ أنشي (Wang Anshi) (1021 – 1086). ومع أن كليهما يدعي وراثة أويانغ كزي، فإن تعارضهما عبر بشكل خاص عن توتر اجتماعي بين الأرستقراطية القديمة المنبثقة عن التانغ وطبقة قامت من أصل دهمائي، لكنها ازدادت حضوراً وفاعلية. ممثلاً لهذه الأخيرة، أطلق وانغ أنشي في عهد الإمبراطور زهن زونغ (Zhenzong) (1067 – 1085) سلسلة من الإصلاحات هدفت إلى تعزيز سلطة الدولة على حساب المصالح الخاصة. تصدر هذه "السياسة الجديدة" عن قناعة تقول بوجوب العودة، لا إلى حرفية، وإنما إلى روحية العصور القديمة، وبشكل أعم عبّرت عن الرغبة في العودة إلى المصدر، مع تجاوز المؤسسات والجبذة التي ظهرت مع سلالتي الهان والتانغ[12].

غير أن هذه الإصلاحات التي فرضتها بقبضة حديدية وانغ أنشي كانت أبعد ما تكون عن الفوز بالإجماع. فخلال سبعينيات القرن الحادي عشر قاد سيما غانغ من لويانغ التي كان يقيم فيها في شبه عزلة، قاد حزباً معارضاً انضم إليه عدد من المفكرين المرموقين من مثل شاو يونغ (Shao Yong) والإخوة شنغ (Cheng)، داعياً إلى تعزيز المؤسسات القائمة بدلاً من الخلق الدائم لمؤسسات جديدة. استمرت المعركة بين مناصري الإصلاحات ومعارضيها حتى سنة 1126 عندما احتل الجيرشينيون (Jürchen) المنشوريون العاصمة كيه فنغ مما عنى هزيمة سونغ الشمال وانتقال البلاط إلى جنوب يانغ زي.

النهضة الكونفوشيوسية

ولّدت المعركة التي استمرت طوال نهاية القرن الحادي عشر، بين وانغ أنشي وسيما غانغ، انقسامات خطيرة في أوساط البيروقراطية المثقفة. وزاد فشل "السياسة الجديدة" التي دعا إليها وانغ أنشي من عمق الهوة التي كانت تفصل بين القائلين بإمكان إصلاح المؤسسات، وأولئك الذين آثروا الانكفاء إلى طمأنينة التفكير الفلسفي، وهو خيار يوضح البعدين المكونين للفكر الكونفوشيوسي: فبعد سقوط المثل الأعلى "الخارجي للملكية" ويه وانغ (waiwang 外王) والمتمثل بفشل إصلاحات وانغ أنشي، بدا ضرورياً اللجوء إلى المثل الأعلى "الداخلي للقداسة" نيه شنغ (neisheng 内聖)[13]. عاد القسم الأكبر من المقدرة الكونية التي استثمرتها الكونفوشيوسية في نهاية عهد الزهو وبداية عهد الهان، إلى التركيز على البعد الداخلي في صورة الحاكم، رغم حرص رجالات الأدب على القيام بدورهم "كمستشارين للأمير". منذ القرنين التاسع والعاشر انطلقت العودة إلى موضوع القداسة الذي كان يتمحور على الثقافة الفردية للعقل كزين (Xin) باعتباره الصراط الملكي لإقامة العلاقة بين "الإنسان" و"السماء". التفكير في العقل، خلافاً للطبيعة كزنغ (xing 性) الذي لم يشكل مادة مناظرات عند الكونفوشيوسيين منذ مينسيوس، استوحى البوذية أكثر مما استلهم مينسيوس. في هذا الاهتمام الجديد بدور العقل وعلاقاته بالأشياء الخارجية، نلاحظ تأثير التحليلات البوذية لعمليات الوعي وظهور العالم المحسوس. ومع ذلك، وعوض الالتفات إلى الداخل ورؤية العقل كطبيعة – بوذا، قام الكونفوشيوسيون باستبدالها، في طلبهم القداسة، وتمايزوا عن التصور البوذي بنقطة أساسية: التفكير في الطبيعة البشرية الصادرة عن قناعة مينسيوس بطيبتها الفطرية.

ترجع النهضة الكونفوشيوسية التي انطلقت منذ نهاية عهد التانغ، وعُرفت بالتسمية المتعارف عليها "بالنيوكونفوشيوسية"[14] إلى الجهد الهائل الهادف إلى إعادة التفكير وقلب الأمور رأساً على عقب بموروث انشغل طوال عشرة قرون بالإشكالية البوذية. بأسلوب كتابات السونغ وطريقة عرضها، تصدّت لترسخ البوذية في شكل الفكر الصيني بالذات. ازدادت علاقات هذا النمط الجديد من الكونفوشيوسيين مع الموروث البوذي، التباساً مع الأيام، إذ مزجوا بين ردات الفعل العنيفة والرفض، وبين التمَثل الداعي، نوعاً ما، الناجم عن الرغبة في إضفاء خصوصية كونفوشيوسية على أرضية إشكالية بوذية[15]. والواقع أنه لم يكن باستطاعتهم الامتناع عن التأثر بروحية بلغت نهايتها في عهد الشان. قامت صورة الرحمة التي جسدها البودهيساتفا "بزيارة" الصين، والتي نجدها في الأرض الكونفوشيوسية متمثلة بعبارة مشهورة قالها فان زهونغ يان (Fan Zhongyan): "رجل الخير هو أول من يهتم بآلام العالم، وآخر من يستمتع بأفراحه". وقناعة مينسيوس بأن كل إنسان يمتلك القدرة الكامنة التي تسمح له بالتحول إلى ياو (Yao) أو شين (Shun)، إذا ما قورنت، يمكن الآن إلباسها الفكرة القائلة بأن كل كائن يمتلك "طبيعة – بوذا". ونتيجة لذلك، فإن الجدل الذي دار حول الوصول التدرجي أو الفجائي للبوذانية، يمكن مضارعتها بتلك التي تناولت الإشكالية الكونفوشيوسية حول القداسة: فبينما كان الموقف البوذي التقليدي تدريجياً في الأساس، جاءت عقلية الماهوايانا وبخاصة في عهد الشان، لتقلب معطيات المشكلة بإلغاء كل حد بين التقدم البطيء والإشراق، بين الكمون والإنجاز، وفي نهاية المطاف بين المعرفة والفعل.

تقليد كتاب التحولات والتجديد الكوزمولوجي

على هامش الكونفوشيوسية الصارمة والناشطة التي حددها أويانغ كزي في عهد سونغ الشمال، ظهر في الأفق مفكرون فرديون، سيتم بعد مضي قرن من

الزمن، انتقاؤهم وجمعهم تحت عنوان **داوكزي** (*Daoxue*) ("دراسة الداو")، بمشيئة زهو كزي (Zhu Xi) (1130 – 1200) الصراطية. إذا لم يكن ما يجمع بين هؤلاء المفكرين سوى نعتهم "بالنيوكونفوشيوسية"، وهذا ما حدث "في ما بعد"، يبقى أنهم عملوا جميعاً على تقديم إجابة عن الشك الجذري المتعلق بحقيقة الأشياء الذي أتت به البوذية، ببعث الحياة في شكل من أشكال التأمل الكوزمولوجي الصيني الخالص، الذي جرى إهماله منذ عهد الهان. من خلال عودتهم إلى موروث سابق على البوذية، جهدوا في إيجاد هوية ثقافية اعتبرت ضائعة، وإحياء نظرة كليانية وجامعة، قادرة على أن تكون صدى للوحدة السياسية التي أقامها السونغ.

بعد "الفتح"، البوذي مرت "الاستعادة" الكونفوشيوسية بالاقتناع التام أنه ليس هناك سوى "داو" واحد "الخيط الوحيد الذي يصل الكل" كما قال كونفوشيوس[16]. هذا الهاجس في تبيان أن هناك وحدة جوهرية كامنة في تعددية لانهائية للأشياء تسمح بفهم كلي تونغ (tong)، ميز رجالات الأدب في عهدي التانغ والسونغ، وعبر عنه كل واحد منهم في ما كتب، سواء في كتاب "تونغ ديان (Tong Dian) **(مجموعة النصوص القانونية)** التي كتبها دو يو (Du You) (735 – 812)، أو تونغ شي (Tong shu) **(كتاب يسمح بفهم التحولات)** لمؤلفه زهو دن يي (Zhou Dunyi) (1017 – 1073)، أو الأثر الضخم المتمثل بكتاب **زيزهي تونغ جيان (مرآة تامة في تصرف الحكام)** لكاتبه سيما غانغ (Sima Guang) (1019 – 1086) المتبوع بكتاب تونغ زهي (Tong Zhi) **(بحث عام)** كتبه زهنغ كياو (Zheng Qiao) (1140 – 1162) وكتاب **ونكزيان تونغ كاو (فحص عام للوثائق الأدبية)** لكاتبه ما دانلين (Ma Duanlin) (1254 – 1325)[17].

في القرن الحادي عشر، في بداية عهد سونغ الشمال، قام عدد من المفكرين بالعودة إلى المصادر الكوزمولوجية التعالقية التي عرفت في عهد الهان، والتي تمجد وحدة "السماء" و"الإنسان"، وعادوا بشكل خاص إلى موروث كتاب **التحولات**. تم نقل بعض أشكاله الباطنية المقترنة بالرموز والأعداد والمطبقة في التنجيم والكهانة والخيمياء بطريقة مستورة إلى حد ما، إلى الأوساط الطاوية ما بين عهدي الهان والسونغ.

شاو يونغ (1012 – 1077)

كان هذا العصامي المنكب على العدادة، والذي رفض طوال حياته الوظيفة السياسية ليعيش "منعزلاً عن المدينة" شخصية مركزية رغم هامشيته. بحكم علاقاته التي كانت تضم في ما تضم سيما غانغ والإخوة شنغ، انتمى شاو يونغ إلى التيار المحافظ لحلقة لويانغ. وهذه المدينة الكبرى، التي كانت أيضاً في عهد السونغ مركزاً فكرياً وثقافياً كبيراً، شكلت صلة وصل بين أتباع الحزب "القديم" المعارض للإصلاحات التي دعا إليها وانغ أنشي من العاصمة كيه فنغ ما بين 1069 و1072.

تلقى شاو يونغ علم الأعداد من خلال معلومات منقولة عن الطاوي شن توان (Chen Tuan) (حوالي 906 – 989)[18]. وهذا من دون شك واحد من الأسباب التي من أجلها جرى استبعاد مؤلفاته الكاملة – وهي كناية عن ديوان شعر وبحث في الكوزمولوجيا عنوانه هوانغ جي جنغ شي شو (**المقام الأسمى عبر القرون**) (Huangji jingshi shu) – من الخط المستقيم من قبل زهي كزي، وجرى ضمها منذ بداية عهد سلالة مينغ إلى **النصوص الشرعية الطاوية** داو زانغ (Daozng)[19]. نذر شاو يونغ نفسه لمهمة إظهار التعالق بين البنية "سماء – أرض" والمعرفة البشرية من خلال المشبكات السداسية التركيب في كتاب **التحولات**، التي، في تمثليها الأوضاع في حالة تطورها، تشكل مرحلة من

مراحل تكوّن الواقع. وهكذا فإن الأمر يدور على تفسير طبيعة التحوّل، وهو منطلق أول لدينامية كونية يقع أصلها في **المقام الأسمى** تيه جي (太極 taiji) وهي **لفظة** ظهرت في كتاب **التفسير الكبير**، الذي ساهم شاو يونغ مع كوزمولوجيين آخرين في إعادة اعتباره:

هكذا، إذن، في **التحولات**، يولّد المقام الأسمى النموذجين. يولّد النموذجان الصور الأربع، التي تولّد بدورها الثماني كلمات المؤلفة من ثلاثة أحرف[20].

تطور الكون انطلاقاً من **المقام الأسمى** الواردة خطوطه العريضة في **التفسير الكبير** يوضحه شاو يونغ:

ما إن ينقسم المقام الأسمى حتى يكون النموذجان. من التفاعل الذي يجعل اليانغ يهبط لملاقاة اليين، ويجعل اليين يصعد للقاء اليانغ، تولد الصور الأربع. من تفاعلهما، يولّد اليين واليانغ صور السماء الأربع. بتفاعلهما يولّد الصلب واللين رموز الأرض الأربعة. وهكذا تأتي الكلمات الثلاثية الأحرف الثمانية. تمتزج هذه الأخيرة في ما بينها فيولد العشرة آلاف كائن. وهكذا فإن الواحد ينقسم إلى 2 و2 إلى 4 و4 إلى 8 و8 إلى 16 و16 إلى 32 و32 إلى 64 [...].

10 تتضاعف إلى 100 و100 إلى 1000 و1000 إلى 10000، تماماً كما يعطي الجذر جذعاً، والجذع يعطي أغصاناً، والأغصان تعطي الأوراق. وبقدر ما تكبر الأشياء يتناقص هذا فيها، وبقدر ما هي دقيقة يكثر. اجمعْها معاً فإنها تشكل واحداً ليس إلاّ، شتّتها تصبح عشرة آلاف[21].

تصدر مختلف منظومات الواقع عن المقام الأسمى، هذا ما بينه شاو يونغ في شرحه **للاوزي 42**:

المقام الأسمى هو الواحد (تحكم اعتباره الكليانية غير القابلة للقسمة، الواحد هنا ليس عدداً). دون أن يقوم بأية حركة يولّد الاثنين. ما إن يوجد الاثنان حتى توجد القوة العقلية (التي تمثل المظهر الدينامي للواقع، وتدخل إمكانية التحول، فيما المقام الأسمى ثابت لا يتحرك. يولد العقلي الأعداد (التي باعتبارها مظهراً للواقع، هي إذن من نتاج هذا الانتقال الأول من الثبات إلى الحركة). تولّد الأعداد الصور. والصور تولد الأشياء الملموسة[22].

احتفظ شاو يونغ من البونية بالفكرة القائلة إن هناك مستويات مختلفة من الواقع بحسب منظور الرؤية. بما أن البنية الثنائية كانت أثيرة لديه، فإن ما يشكل كينونة واحدة على مستوى معين يغدو كينونتين في المستوى الذي يلي، وهكذا دواليك؛ وبخلافه، فإن كينونتين مقترنتين على مستوى ما يمكن ألا يشكلا سوى كينونة واحدة في المستوى التالي. يبدو أن شاو يونغ قد ميز بين ثلاثة مستويات للحقيقة: قاعدتها هي الأشياء التي تدركها الحواس، تأتي بعد ذلك التصورات العقلية المجسدة بالصور كزي يانغ (xiang 象) والأعداد شي (shu 數) وأخيراً يجري تجاوز هذه التصورات نفسها بالوصول إلى "المعرفة الحقيقية" (أو "المعرفة المطلقة"، وحدة جوهرية يعمل كل شيء فيها وفقاً لمبدأ المنظم لي (LI 理) ويرجع لشيء كله فيها إلى القوة العقلية شين (shen 神) للقديس.

بنية ودور (جبلة ووظيفة)

إن التمييز بين المستويات المختلفة ليس وصفياً فحسب وإنما هو عملياتي أيضاً، يمثل كل واحد منها درجة مكوّنة تي (ti 體) ووظيفية يونغ (yong 用) في بنينة الواقع في آن. يسمح مفهوم الواقع باعتباره بنية، أي أنها شبكة تتصف بشيء من الضبط وتسمح بإقامة علاقات بين مكوناتها وتصنيفها ضمن فئات (أو صور) ووصفها باستخدام الأعداد. تلعب الأعداد والصور في فكر شاو يونغ دوراً تنظيمياً: تشكل مستوى تنظيرياً ينطلق من التجربة ويستخدمها، وهذا يتضمن شكلاً "سبق السماء" كزيان تيان[23] (xiantian 先天) نظرياً أو "تكوينياً" وشكلاً "أتى بعد السماء" هوتيان (houtian 後天) شكلاً تجريبياً أو "وظيفياً".

يرسم التمييز الذي أقامه شاو يانغ بين "قبل" و"بعد" (ضمناً العصر الأسطوري للملوك الممدّنين)، يرسم حدوداً بين عالم لم يعرف النظم بعد وعالم

تحكمه النظم، وفي الوقت نفسه إمكانية الانتقال من الفوضى إلى الحضارة، ومن زمن الطبيعة إلى زمن الثقافة. على مستوى عملية التنظير، "الما قبل" و"الما بعد" هما في الواقع حالتان متعاقبتان، وبما أن تصنيفات فئات تفكيرنا تصدر عن تجربتنا وتساهم في تقريرها في آن، فإن هذا يمنعنا من أن نفهم "الما قبل السماء" على أنه واقع قَبْلي. هناك، إذن، بحسب شاو يونغ، مستويان للواقع يتعايشان معاً: الكل المكتمل في المقام الأسمى والأجزاء، أي الأعداد، التعدد اللامحدود للأشياء الخاصة وللعالم الظاهراتي.

صور وأعداد

في الجانب الخاص بمرحلة "ما قبل السماء"، يتحقق ظهور الكائن بشكل طبيعي بواسطة الانقسام وتكرر الانقسام انطلاقاً من الواحد، دون أن ينقطع تواصل الكل مع أجزائه. إن عملية التوالد المتتابعة هي نفسها بين الواحد والاثنين والأربعة... إلخ. كما هي بين جذر الشجرة والجذع، والأغصان والأوراق. كما هو الحال مع مفكري الهان، يبدو الكون بالنسبة لشاو يونغ منظماً وفق عدد من الترسيمات الأساسية، فهو يرى أن الأحداث والأشياء تتجه بشكل طبيعي وموضوعي تسهل ملاحظته لتتجمع خاصة بشكل ثنائي أو رباعي. يبين شاو يونغ هذه السلاسل على طريقة **كتاب السر الأسمى** (تيه كزيان جينغ (Taixuanjing) لمؤلفه يانغ كزيونغ، ناسجاً شبكة تشكل كلاً منسجماً يجد كل عنصر في داخلها محله المناسب[24]. بمضاعفة السلاسل ومزجها، يدفع شاو يونغ منظومة العلاقات المتشابهة والمترابطة إلى الدرجة القصوى من التقعيد في إطار خطة واضحة للوصول إلى قولبة تامة للعالم.

تنطلق جميع التركيبات "الرباعية" الواردة في **هوانغ جي جينغ شي شو** (Huangji jingshi shu) من سلسلتين صادرتين عن شروحات كتاب **التحولات**. يدور الأمر حول "الصور الأربع" للسماء: اليانغ الأقصى، اليين الأقصى،

اليانغ الوليد، واليين الوليد، وحول "الأشكال الأربعة" للأرض: الليونة القصوى، والصلابة القصوى، الليونة الوليدة، والصلابة الوليدة[25]. عن تفاعل اليين واليانغ تولد الفصول الأربعة (الزمان)، وعن تفاعل الليونة والصلابة تنجم الاتجاهات الأربعة (المكان). جميع هذه السلاسل الرباعية، وكذلك الحال بالنسبة للسلاسل المكونة من ثمانية الناجمة عنها، هي أشكال تكوينية تي (ti)، بينما يشكل تفاعلها في ما بينها آلية عملها يونغ (yong). وبهذا المعنى، فإن الصور أصناف تمثل روابط وليس مجرد أدلة ملموسة وحسب، وتعمل بالتالي كمبادئ منظمة.

وأكثر من الصور أيضاً، تساهم الأعداد في تزويد الواقع ببنية نظرية وحسب، لأنها تمسك بانتظام تحولات الكون وتتيح بالتالي المعرفة الشاملة، بل المعرفة الكاشفة التي يتحلى بها القديس. يبدو تركيب الأرقام للناظر إليه عند شاو يونغ على شاكلة رسومات بيانية، لا تسمح بتصور آلية معينة وحسب، وإنما أيضاً باكتشاف كل ما فيها من كمون تركيبي بطريقة إزائية[26]. وهكذا، فإن شاو يونغ يتلاعب بمتعة وسهولة ويسر بسلاسل عددية مؤلفة من اثني عشر عدداً أو من ثلاثين عدداً يزعم أنها قسمة طبيعية للزمن والتي لا تعبر في الواقع عن أية دقة فلكية. ولسبب بديهي: علم الفلك الذي يعتمده يرجع إلى الهان! يرى شاو يونغ الذي ينظر إلى الأعداد على أنها مقولات لا على أنها وسائل لاحتساب الكمية، أن المهم هو إعداد أنماط متشابهة من أجل تبيان التحول أكثر من التحقق عن مدى ملاءمتها للواقع.

معرفة المبدأ و"ملاحظة معكوسة"

توخياً لتنظيم الواقع بواسطة الأعداد، هناك مستوى بَنْيَنة أكثر أهمية أيضاً، ألا وهو مبدأ الـ لي LI (理):

وحده المبدأ قادر على الإحاطة التامة بالسماء، وليست هذه هي الحال مع الأشكال المرئية. فكيف يمكن للتقنيات الفلكية أن تُظهر السماء بشكل واضح بواسطة الأشكال المرئية وحدها[27]؟

علينا، إذن، أن نقول بوضوح: إن المبدأ هو من نظام آخر غير نظام الواقع المرئي الذي يمكن تحليله وعرضه بواسطة الصور والأعداد. وبحسب تعبير كتاب **التفسير الكبير** يكمن المبدأ، كما هو الحال في الداو، "في عالية الأشكال"، وكمصدر للمعنى، يشكل مستوى حقيقة تحيط بكل شيء. بالنسبة لشاو يونغ – وهنا بالذات نتعرف إلى كونفوشيوسيته – فإن استخدام الأعداد ليس مجرد تقنية خالصة، إنه سمة عقل مستقيم وأصيل (شنغ cheng 誠).

في غياب الأصالة القصوى، من المستحيل التوصل إلى دراسة المبادئ النهائية. في دراسة مبادئ الأشياء، الشيء الذي لا يمكن فهمه يبقى عصياً على الفهم مهما تعددت الوسائل. وإذّاك يصبح الفهم مصطنعاً، فتتدخل الأنا، وما إن تتدخل الأنا، حتى يقع العالم بكامله تحت ضربة التقنية الخالصة[28].

ومذّاك يجب أن نعرف كيف يمكن الوصول إلى معرفة كلية، وكيف تتفتح عندها على القداسة. الخروج من النظرة الذاتية التي هي نظرة كل واحد، للتوحد مع الأشياء، هذه هي الغاية من "ملاحظة الأشياء" غان وو (guanwu 觀物):

هكذا، إذن، الماضي والحاضر ليسا سوى الصباح والمساء بين السماء والأرض. إذا ما اعتبرنا الحاضر من وجهة نظر الحاضر، نسميه عندئذٍ الحاضر. أما إذا نظرنا إليه من وجهة نظر المستقبل، عندئذ نسمي الحاضر الماضي. وإذا ما تأمل الماضي نفسَه، عندئذ يسمى الماضي الحاضر. وهكذا نعرف أن الماضي ليس بالضرورة هو الماضي، وليس الحاضر بالضرورة الحاضر. المسألة كلها متوقفة على وجهة نظر ذاتية. كيف يمكن أن نتجاهل أن الإنسان منذ أقدم العصور، وفي أقصى درجات المستقبل أن يتأمل الأشياء من وجهة نظره الخاصة[29]؟

وكصدى لزهانغ زي الذي يرى أن الحكيم هو الذي، "بما أن الأشياء لم تشيئه، صار قادراً على التعامل مع الأشياء على أنها أشياء"، يؤكد شاو يونغ "بقدر ما لا نستثمر الأشياء في ذاتنا، نستطيع التعامل معها على أنها أشياء"[30]، وذلك بفضل "الملاحظة المعكوسة" فان غان (fanguan 反觀):

ما يسمّى بملاحظة الأشياء، لا تعني الملاحظة بواسطة العيون. فعوضاً عن الملاحظة بالعين هناك الملاحظة بواسطة العقل. وأكثر من الملاحظة بالعقل هناك الملاحظة بالمبدأ [...].

ميزة المرآة هي أن تكون صافية، يعني أنها لا تخفي شيئاً من أشكال العشرة آلاف شيء. رغم كون المرآة لا تخفي شيئاً، إلا أنها لا توازي سطح الماء الذي يمكنه إذابة أشكال العشرة آلاف شيء في كل واحد. ومع أن الماء قادر على إذابة الأشكال، فهو لا يضارع قدرة القديس على أن يجمع في كلّ وحيد مميزاتها الخاصة. هذه القدرة يدين بها القديس لمقدرته على ملاحظة الأشياء من وجهة نظر معكوسة، وهذا يعني أنه لا يتطلع من وجهة نظر الأنا وإنما من وجهة الأشياء كأشياء. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن بعدها للأنا أن تتدخل؟

وهكذا نعرف أني الآخر، وأن الآخر هو أنا، وأن الأنا والآخر هما كما الواحد والآخر من الأشياء. ولأن باستطاعتنا الإفادة من عيون العالم مثل إفادتنا من عيوننا بالذات، فما من شيء تعجز عيوننا عن ملاحظته [...]. القادر على تبيّن الأشياء الأكثر اتساعاً، والأوسع مدى، والأكثر ارتفاعاً وضخامة، دون القيام، مع ذلك، بأي عمل، ألا يتمتع هذا بقيمة فكرية سامية، بقداسة هي الأسمى[31]؟

يبدو الوعي هنا كما لو أنه مجموعة اتصالية ينطلق من الإدراك الحسي العادي وصولاً إلى حالة من الاتحاد الصوفي. يمكننا هنا أن نلاحظ ثلاث مراحل تتجه دائماً نحو المزيد من إزالة التمايز بين الذات والموضوع، وتماثل المراحل الثلاث لبناء الواقع والتي سبق ذكرها: المستوى الأولى هو معرفة الأشياء بواسطة الحواس، يليها بعد ذلك تأمل الأشياء عن طريق العقل، وأخيراً هناك الانصهار التام في الأشياء الذي يشكل مبدأ "المعرفة الحقيقية" (وهذا ما يسميه البوذيون "حقيقة مطلقة" تتحد فيها الذات مع الموضوع).

تميز القدرة على استدلال البنية أو المبدأ انطلاقاً من الصفات الخاصة المستفادة من الملاحظة والتأمل (وهذا يذكّر بـ"القطع – التأمل" لدى مدرسة تيان تيه البوذية[32])، تميز هذه القدرةُ المعرفةَ الاستثنائية التي يتوصل إليها القديس لأنها ليست وفقاً على وجهة نظر مخصوصة. "الملاحظة المعكوسة" مأخوذة عن بوذية الشان القائمة على "تأمل العقل" غان كزين (guanxin 觀心) واستعارة المرآة التي يلجأ إليها شاو يونغ هي الأخرى مأخوذة عن البوذيين والطاويين الذين تحدثوا عن "الانعكاس المقلوب فانزهاو (fanzhao 反照) أو "قلب الرؤية"[33]. يتعلق الأمر بإدراك الأشياء لا انطلاقاً من الذات وإنما انطلاقاً من الأشياء، وهكذا تتم مراعاة حقيقتها. في عقل القديس، الصافي كما المرآة، تأتي الأشياء لتنعكس دون حواجز، كما هي في حقيقتها المطلقة، أي وفقاً لمبدئها. في "الملاحظة المعكوسة" تكون ذات القديس شفافة إلى الحد الذي تغيب معه تماماً، وهكذا فإنها لا تشكل عائقاً أمام انصهار الذات بالموضوع مما يسمح بتحقيق الكشف التام.

كلمة فان (fan) "الرجعة"، لفظة طاوية مشهورة، تشير إلى الحركة، التي وحده القديس قادر عليها، أي الرجعة إلى مصدر الداو. تتم هذه الرجعة بقلب عملية انتشار "الواحد" إلى المتعدد، وذلك "بالعودة إليه" كما مجرى النهر. وهكذا فإن معرفة الحكيم التي تسبق المعرفة تعمل بالمقلوب:

> وهكذا يمكن معرفة الزمن بالذهاب عكس التيار، فيما يتأتى للأشياء أن تسير وفقاً لاتجاهه[34].

بالارتقاء من المرئي إلى اللامرئي، وبرؤية الشيء كله من وجهة النظر الشاملة للداو أو للمقام الأسمى، يستطيع القديس، إذن، أن يكون على تماس مع الكل، وأن يحل محل القوى الكونية، مشكلاً ثالوثاً مع السماء والأرض. "أن يتقاسم القديس والسماء الجليلة الداو نفسه"[35] يعني أن عقل القديس

والصيرورات الطبيعية تمتلكان القدرة المنظمة نفسها. إحلال هذا الوعي محل الفضيلة التقليدية للحكيم الكونفوشيوسي، يسمح هو أيضاً برؤية تأثير البوذية المثالية:

[القديس] قادر بعقله وحده على تأمل عشرة آلاف عقل، وبشخصه وحده على تأمل عشرة آلاف شخص، وبجيله وحده على تأمل عشرة آلاف جيل. ولأنه أيضاً قادر، بعقله، على إبراز مقاصد السماء، وبفمه أقوالَها، وبيده أعمالها وبشخصه أفعالها، هو أيضاً قادر في الأعلى، على معرفة فصول السماء، وفي الأسفل على سبر أغوار عناصر الأرض، وفي الوسط على أن يعي تماماً الصفات الخاصة للأشياء، وأن يوضح مجمل النشاطات البشرية. وأخيراً هو قادر على متابعة السماء – الأرض ومحاكاة العملية الخلاقة، وتقويم الحاضر والماضي، ومعرفة منزلة البشر والكائنات[36].

يشكل شاو يونغ مع زهو دينيي رعيلاً من أولئك المفكرين الذين ظهروا في القرن الحادي عشر والذين احتموا بكوزمولوجيا كتاب **التحولات**، ولكنهم كانوا على علاقة ضعيفة بالتجديد الكونفوشيوسي النضالي الذي نادى به الأخوة شنغ[37]. يكنّ زهي كزي، المنظم الكبير لصراطية القرن الثاني عشر مشاعر مشوشة نحو شاو يونغ: مع اعترافه بأهميته، إلى حد استلهامه في دراساته التي تناولت **التحولات**، فإنه لم يفلت من الاتجاه العام الذي جعل فكره محصوراً بالعدادية والكوزمولوجية، معتماً على تفكيره المتعلق بمعرفة القديس، وأدى بالتالي إلى إقصائه عن سلسلة نقل الداو[38].

زهو دينيي (1017 – 1073)

زهو دينيي عاصر شاو يونغ، مع أنه لم يلقه على ما يبدو، عاش حياة على صورة مثله الأعلى في التوازن التام بين الحياة الداخلية والخارجية. كان في آن متقيداً بالروحانية البوذية ومهتماً بقضايا زمانه من خلال وظيفة رسمية شغلها بشكل جيد، ترك لنا أثرين أساساً هما: تيه **جي تي شو** (*Tai jitu shuo*)

(تفسير الرسم البياني للمقام الأسمى) وتونغ شي (*Tongshu*) **(كتاب يسمح بفهم كتاب التحولات)**[39]. يستند فكره في الواقع إلى **كتاب التحولات** الذي كان، إلى جانب شاو يونغ، أول من أعاد وضعه في واجهة المسرح في بداية عهد السونغ، معيداً الاهتمام إلى البعد الكوزمولوجي الذي فقد شيئاً من منزلته منذ عهد الهان. ومذّاك بات من الصعوبة بمكان أن نقرأ **تفسير الرسم البياني للمقام الأسمى**، وهو نص مختصر إلى أقصى حد، وننسى أن زهي كزي جعل منه المرجع الكوزمولوجي والأنطولوجي بامتياز للصراطية البوذية طوال عدة قرون:

دون مقام، مع ذلك هو المقام الأسمى! بالحركة يولّد المقام الأسمى اليانغ، عندما تبلغ الحركة مداها تتحول إلى سكينة، في السكينة يولد اليين، عندما تبلغ السكينة مداها يعود إلى الحركة. تتعاقب الحركة والسكون، يأخذ أحدهما جذره من الآخر. يين ويانغ، من قسمتهما يظهر النموذجان. من تحول اليانغ واتحاده مع اليين يولد الماء، والنار، والخشب، والمعدن، والتراب. عندما تعمل هذه الطاقات الخمس وفقاً لتتابع منسجم، تتبع الفصول الأربعة مجراها.

هناك دورة للعوامل الخمسة تتماثل مع تعاقب اليين واليانغ. يذوب اليين واليانغ في المقام الأسمى. يجد المقام الأسمى جذره في اللامقام. يولَد كل واحد من العوامل الخمسة مع طبيعته الخاصة. اللامقام في حقيقته، واليين/ يانغ والعوامل الخمسة في جوهرها، وبطريقة غامضة تتحد وتتكثف. داو الـ "كيان (qian) يغدو ذكراً، وداو الـ كين (Kun) يغدو أنثى[40]. عن تفاعل هاتين الطاقتين تولد وتتحول العشرة آلاف كائن. تتناسل العشرة آلاف كائن وتتكاثر، وما من نهاية لتحولاتها. وحده الإنسان، بتلقيه الأفضل، يتحلى بأعلى ذكاء. ما إن حل في جسد حتى تطور عقله إلى وعي. العناصر الخمسة المكونة لطبيعته تفعل وتتفعل: وهكذا جرى التمييز بين الحسن والسيء، وهكذا تتجلى العشرة آلاف نشاط بشري.

يضبطها القديس بالوسطية والاستقامة، بالإنسانية والعدل (داو القديس ليس سوى الوسطية والاستقامة، والإنسانية والعدل) مستنداً إلى السكينة (ما إن تغيب الرغبات حتى تحضر الطمأنينة)[41]. وهكذا يحمل الإنسانَ إلى مقامه. "يشترك القديس مع السماء – الأرض بالقوة الفكرية نفسها، ومع الشمس والقمر بالنور نفسه، ومع الفصول الأربعة بنظام

التعاقب ذاته، ومع الأرواح والآلهة بحسن الطالع أو سوئه"[42]. رجل الخير ينميها ويلقى مصيراً حسناً، أما الرجل المحدود فيلجمها ولا يعرف إلا سوء المصير.

ولهذا السبب قيل: "كن، مثل داو السماء ييناً ويانغاً، وكن مثل داو الأرض ليّناً وصلباً، وكن مثل داو الإنسان، إنسانياً وعادلاً". وقيل أيضاً "اتباع التطور من الأصل إلى النهاية يعني معرفة ما يمكن قوله عن الموت والحياة". عظيم هو **كتاب التحولات**! هذا أفضل ما تضمنه[43]!

"لا مقام ومع ذلك المقام الأسمى"

أن يكون زهو دينيي قد اعتمد الرسم البياني للطاوي شن تان أمراً يبقى غير مؤكد، ولكن لأن مصدر استيحائه في ما يتعلق بطمأنينته على الأقل أمر لا يرد، بدءاً من مفهوم "اللامقام" وو جي (wuji 無極) المأخوذ مباشرة عن **اللاوزي 28**. العبارة الافتتاحية "اللامقام، ولكن (و/ أو) المقام الأسمى!" وو جي أر تيه جي (wuji er taiji 無極而太極) شكلت مادة لمناظرة مشهورة في القرن الثاني عشر بين زهو كزي (Zhu Xi) ومعاصره لو كزيانغ شان (Lu Xiang Shan)، تناولت بشكل أساسي القسم أر (er 而)[45]. هل علينا أن نفهم بأن اللامقام يسبق المقام الأسمى (وي جي ثم تيه جي) وفقاً لتصور **اللاوزي 40**: "ولد العشرة آلاف كائن مما هو موجود يو (you 有)، ما هو موجود ولد مما هو لا موجود وو (wu 無)"؟ أو أن المسألة هي بكل ببساطة أن اللامقام علامة على المقام الأسمى (وي جي وتيه جي) مما يعني بالتالي أن الأمر يدور حول الشيء نفسه وإن باسمين مختلفين؟ وهكذا فإننا نرى دائماً في هذه العبارة البسيطة أن الفكر الكونفوشيوسي يعاود التأكيد على مفهوم المقام الأسمى المنبثق عن موروث كتاب **التحولات**، مع أخذه بعين الاعتبار المفاهيم الطاوية في ما يتعلق بالنسبية، والمفاهيم البوذية المتعلقة بعدم

الاستمرار. المقام الأسمى شأنه شأن اللامقام، قد يعني المطلق الذي يسميه الفريق الأول "ما لا يوجد"، ويسميه الفريق الثاني "الفراغ".

يتخذ ما تلا هذه العبارة الافتتاحية طابع توسيع الجملة الشهيرة الواردة في كتاب **التعليق الكبير** على كتاب **التحولات**: "إنه ساكن ومن دون حركة، إنه بالتالي على تواصل مع الكون" ونجد صداها في الزهانغ زي: "الفراغ، إنه سكينة، ساكن يتحرك، في الحركة يكتمل"[46]. إنه في آن كائن ولا كائن، حركة وسكينة، هذه هي القوة الفكرية بالتعارض مع الأشياء الظاهرة، كما يشرح لنا ذلك زهو دينيي في كتابه كتاب يسمح بفهم التحولات:

في الحركة عندما لا تكون الأشياء ساكنة، ساكنة عندما لا تتحرك، هذه هي حال الأشياء. في حركة دون أن تكون كذلك، وفي حال السكينة مع أنها ليست كذلك، هذه هي القوة الروحية شن (shen 神). وهذا لا يعني أبداً أنها ليست حركة ولا سكينة: وفيما يستحيل على الأشياء أن تتداخل، فإن الروحي يحقق المعجزات في العشرة آلاف شيء.

"ساكن ومن دون حركة" هذا هو الأصيل شنغ (cheng 誠). "مدفوع وبالتالي على تواصل مع الكون" هذا هو الروحي. متحرك دون أن يتخذ حتى الآن أشكالاً مادية، إنه على الحد بين الكائن واللاكائن، هذا هو ما لا شأن له. الأصيل، لأنه مصفى، يرسل نوره. الروحي عندما يحرِّك يقوم بالمعجزات. بما أن اللطيف في غاية الرقة يبقى غامضاً. الذي يجمع بين الأصيل والروحي واللطافة هو القديس[47].

"القداسة ليست شيئاً آخر سوى الأصالة"

يكمن خلف هذه العبارة البسيطة الموجزة[48] كل التقليد الموروث عن مينسيوس الذي أقام تواصلاً بين الجوهر الكوني والثقافة الأخلاقية. مصدر الإلهام هو الفصل 22 الشهير من كتاب **الوسط اللامتغيّر**:

تحت السماء، وحده الحكيم الذي يتحلى بمنتهى الأصالة، يستطيع تحقيق طبيعته. بما أنه قادر على هذا، فإنه يستطيع قيادة الآخر إلى تحقيق طبيعته. بما أنه قادر على هذا، فإنه يستطيع الوصول بكل شيء إلى تحقيق طبيعته. ولكونه قادراً على ذلك، فإنه يشارك في

العملية التحويلية والمغذية للسماء – الأرض. ولكونه كذلك فإنه يشكل ثالوثاً مع السماء – الأرض.

القداسة هي الهدف النهائي لكل التأملات الكوزمولوجية التي تأخذ معناها عند تطبيقها في المجال البشري بهاجس أخلاقي كونفوشيوسي نموذجي:

ما بين السماء والارض، الداو هو الأكثر مدعاة للاحترام، وأكثر ما يستحق التقدير هو فضيلته ديه (de 德). ولكن ما هو الأكثر قيمة هو الإنسان، والذي يجعله كذلك، أنه يختزن في ذاته الداو وفضيلته(49).

تُفهم القداسة على أنها الملاءمة التامة بين الإنسان والسماء – الأرض التي هي "الأصالة" وهذا مفهوم مأخوذ عن كتاب **الوسط الثابت اللامتغيّر** الذي ربطه زهو دينيي بالمقام الأسمى الوارد في كتاب **التحولات**. وفي ما كان شاو يونغ، مستوحياً الكوزمولوجيا التعالقية للهان، يفضل التفكر ببنية الكون، ثم التركيز هنا على العملية الكونية المتخذة كأساس لطبيعة الإنسان ومصيره. وهكذا فإن زهو دينيي وسع فكرة مينسيوس الكبيرة: أي التعبير عن المفاهيم الأخلاقية بعبارات كوزمولوجية، وهذا يعني القول بأن الممارسة الأخلاقية قائمة في الطبيعة، لأنها صادرة عن "مبدأ سماوي" تيانلي (tianli 天理).

الأصيل الموسوم بالصامت والجامد يغدو عندها المعادل الأخلاقي للمقام الأسمى والذي بصفته اللامقام، سيتماهى مع الروحي واللطيف. يرى زهو دينيي أن الصدقية بحكم طبيعتها ساكنة، ولكن هذا لا يرجع مع ذلك إلى سكينة طاوية، لأنها، بحكم وظيفتها، دينامية في الوقت نفسه. القديس هو في تصور كونفوشيوسي نموذجي ذلك الذي ينظم المسائل البشرية بالوسطية والاستقامة والإنسانية والعدل.

"يقيم الأصيل في اللافعل، إنه البداية اللطيفة للحسن والقبيح والسيء"[50].
هذه الجملة الواردة في **الكتاب الذي يسمح بفهم التحولات** كانت موضوعاً لعديد المناقشات، لأنها أثارت مجمل مفهوم الطبيعة البشرية، وهو الشغل المركزي الشاغل للكونفوشيوسية منذ مرحلة ما قبل الإمبراطورية. في الجوهر، يعتنق زهو دينيي الفكرة التقليدية منذ مينسيوس والقائلة بأن الطبيعة البشرية خيرة بالفطرة، وأن الشر لا يظهر إلا بعد الاحتكاك بالعالم الخارجي. وفيما ترى الطاوية والبوذية أن هذا التأثير الخارجي مفسد، فإن الأخلاقية الكونفوشيوسية تحمّل الإنسان كامل المسؤولية: ما إن يبتعد عن الوسطية حتى يظهر الشر[51]. وهكذا فإن الطبيعة البشرية الطيبة أصلاً تصبح تكوينية تي (ti 體)، فيما تصبح ثنائية الخير والشر وظيفية يونغ (yong 用). تأتي الأصالة في فكر زهو ينيي، باعتبارها "بداية لطيفة" جي (ji 幾)، تأتي لتغني "البذور الأربع" الأخلاقية التي تحدث عنها مينسيوس في محاولته تفسير عملية ظهور الشر[52].

تَرَكَّز الجهد الأكبر للتجديد الكونفوشيوسي في عملية إعادة التفكير بالعالم إثر الإشكالية البوذية، تركز على مفهوم "الطبيعة" كزنغ (Xing 性): في مواجهة البوذية التي قدمت تشخيصاً لا سابق له للشرط الإنساني، بات الأمر يتعلق، فعلاً، بكيفية إعادة إدخال مفهوم الطبيعة البشرية الذي يسمح بربط الرؤية الكوزمولوجية مع المفهوم الأخلاقي للعالم. هذا المفهوم الذي طالما كان موضوعاً للمناظرات في مرحلة ما قبل الإمبرطورية، عاد ليشغل العقول بقوة، والرهان هو أن نعرف ما إذا كانت الطبيعة البشرية خيرة بحد ذاتها، كما أكد مينسيوس، وهذا يؤدي إلى حثنا على القداسة. تأتي المشكلة من وجود الشر الذي لا يرقى إليه الشك في العالم، والذي أشارت إليه البوذية في شمولية

الديهكها، كما في الصعوبة البالغة، بل وحتى استحالة وصول غالبية البشر إلى رتبة القداسة.

رأى زهو دينيي، كما رأى مينسيوس، أن الأمر متوقف على إيجاد توازن "الوسطية" بين اللافعل التام للطاويين وإرادية الكونفوشيوسيين. كما تخبرنا بذلك بشكل جيد أحدوثة رجل السونغ الطيب الذي أراد أن يسرع نمو لِفْته بِشَدِّهِ نحو الأعلى[53]، يتعلق الأمر بالإبحار بين طرفين كلاهما مؤذٍ للصيرورة الطبيعية للنمو: الإهمال التام للثقافة الأخلاقية، أو الانهماك كلياً في عمل الخير، الوسطية هي في ترك النفس تجسد طبيعتها الخيرة. وهذا ما يقودنا إلى السؤال عما علينا فعله لنعيش أخلاقية عفوية. هنا تكمن الأهمية التي تشكلها الملاءمة بين السماء والإنسان في الوحدة الأنثروبوكوزمولوجية الشهيرة ومفهوم الـ لي (LI 理) المبدأ الداخلي لأشياء الطبيعة والقضايا البشرية في آن.

هل يمكن تعلم القداسة؟

يتجلى التجديد الكونفوشيوسي بقفزة من التفاؤل، وهذا تكرار لرهان كونفوشيوس الأصلي على الإنسان، وثقته بكمالية الطبيعة البشرية. كان غالبية مفكري السونغ على قناعة بأن الإنسان، ليس قادراً على التمام وحسب، وإنما باستطاعته أن يغدو قديساً. ولكننا، وفي الوقت نفسه الذي جرت فيه العودة إلى فكرة مينسيوس القائلة "إن باستطاعة كل إنسان أن يصبح ياو (Yao) أو شين ، (Shun)[54]، نجد تأكيداً لمفهوم القديس بوصفه رجلاً منفصلاً، استثنائياً. هنا يكمن كل "التوتر" و"المأزق"[55] الذي خلق الدينامية المفتوحة على اللانهاية، ويكمن الاندفاع شبه الديني الذي ميز الفكر الكونفوشيوسي بدءاً من القرن الحادي عشر.

طاب لزهو دينيي كعديد معاصريه، استحضار المثل الحي ليان هوي (Yan Hui)، تلميذ كونفوشيوس الأثير، الذي يجسد المثل الأعلى "للتعلم" والطلب

الفردي للقداسة[56]. بإصراره الثابت على التقدم، وبتصميمه على البقاء في الداو، والجهود التي كان يبذلها دائماً والتي أشارت إليها **محاورات** كونفوشيوس، قدم يان هوي مثلاً ملموساً يمكن الاقتداء به، رغم أنه هو شخصياً لم يصل مرتبة القداسة بسبب موته المبكر. بين كيف أنه رغم ولادته كإنسان عادي، ورغم أنه عاش في ظروف مادية سيئة، أمكنه الاقتراب من مرتبة القداسة بفضل فعل "التعلم" لا غير. وفي الوقت نفسه، فإن وضعت مسيرته الأصبع على الصعوبات التي كانت تعترض مسيرة من هذا النوع التي تتطلب تصميماً وقدرة احتمال تعجز عنها غالبية البشر. وعلى السؤال "هل يمكن تعلم القداسة؟" يجيب زهو دينيي بالإيجاب:

التركيز على الواحد، إنها القاعدة الذهبية. التركيز على الواحد يعني انعدام الرغبة. أن تكون دون رغبة يعني أنك غائب في السكينة وذاهب بخط مستقيم في الحركة. أن تكون غائباً في السكون، يعني أنك مستنير كونك مستنيراً يعني أنك تفهم كل شيء. الذهاب المستقيم في الحركة يعني أنك لا مبال، كونك لامبالياً يعني احتضانك كل شيء. كونك مستنيراً ولامبالياً، وفاهماً ومحتضناً كل شيء، ألا يعني هذا أنك قريب جداً من الهدف (القداسة)[57]؟

واحد ومتعدد

على غرار شاو يونغ، يتساءل زهو دينيي عن العلاقات القائمة بين الواحد والمتعدد، وهذا موضوع سبق أن تصدى له وانغ بي في القرن الثالث، ثم جرى تناوله في بوذية تيان تيه وهوايان، قبل أن يستعاد من جديد مع الشن: "يرجع المتعدد إلى الواحد، والواحد يتمايز في المتعدد". إلى جانب شاو يونغ الذي كان همه الأول جعل الانسان يفهم العالم، أعاد زهو دينيي إدخال بعد أخلاقي كونفوشيوسي خالص في "داو القديس" قوامه العودة من المتعدد إلى الواحد:

بعضها ظاهر، بعضها الآخر كامن، وحده وعي رفيع يمكنه تسليط الضوء عليها [عمليات اليين واليانغ]. الصلب قد يكون جيداً وقد يكون سيئاً، وكذلك الحال بالنسبة للين. البقاء في الوسط هذا كل ما في الأمر.

الطاقتان الجوهريتان والعوامل الخمسة بتحولها تولّد العشرة آلاف كائن. تتمايز الخمسة (العوامل)، في ما تشكل الاثنتان (الطاقتان) الحقيقة نفسها. وبالتالي فإن هاتين الاثنتين ليستا أساساً سوى واحد. وهكذا فإن عشرة آلاف لا تشكل سوى واحد، وإن واحداً في حقيقته ينقسم إلى عشرة آلاف. عشرة آلاف وواحد لكل منها موقعه المناسب، كبير وصغير لكل منهما موقعه المحدد[58].

طوال مرحلة تطوره، بقي الفكر الصيني على قناعة بأن العالم يشتمل على حد ما من المعقولية. وفيما سعت رؤية الهان إلى عرض الكون بواسطة الترسيمات العدادية، فإن هذا النوع من الكوزمولوجيا التعالقية تعرض للمساءلة من قبل التصور البوذي الذي اهتم بالشرط البشري أكثر من اهتمامه بعلاقة الإنسان بالعالم، والذي رأى أن لا شيء يتمتع بوجود مطلق. اهتم مفكرو بداية عهد السونغ من مثل شاو يونغ، وبعد الانقلاب البوذي الكبير، بإعادة بناء رؤية لعالم منسجم ومركب، على طريقة الهان نوعاً ما. وفي ما يتعلق بزهو دينيي، فإنه حاول وفي آن إعادة التفكير في علاقة الإنسان بالعالم، دون أن يكتفي مع ذلك بتطبيق الترسيمات، وحاول مواجهة الشك الجذري الذي جاءت به البوذية، وإعادة صياغة مفهوم التغير والتحول بهدف بعث الحياة في إيمان كونفوشيوسي خالص بعالم منظم تحركه قوة حيوية خيرة الجوهر. يستعيد مفهوم المبدأ، في هذا التصور الجديد، فكرة معقولية العالم بالتواصل مع مسألة الطبيعة والمصير البشريين، وكانت هذه قضايا مركزية في فكر المثقفين اعتباراً من القرن الحادي عشر.

زهانغ زيه (1020 – 1078)

أصل زهانغ زيه من صين الشمال وينتمي إلى عائلة حكام، لم يكن قد بلغ العشرين عندما بادر إلى الكتابة في موضوع الاستراتيجية العسكرية في فان زهونغ يان (Fan Zhongyan)، وعندما كان في ذروة مجده، جاء من ينصحه أنه من الأجدر الاهتمام بالكلاسيكيات بدءاً من **الوسط الثابت**[59]. فانصرف زهانغ زيه طوال عقد من الزمن إلى الدراسة، وقاده فضوله الذي لا يرتوي نحو البوذية والطاوية ليعود في نهاية المطاف إلى الداو الكونفوشيوسي معيداً التفكير فيه بشكل كلي. وفيما كان مهتماً بالتعرف إلى كتاب **التحولات** في العاصمة كيه فنغ جرى لقاؤه الشهير مع ابني أخيه شنغ هاو وشنغ يي (Cheng Hao)، (Cheng Yi)، وهذا من دون شك، بمناسبة الامتحانات الرهقانية التي اجتازها بنجاح سنة 1057، أي في السنة نفسها التي فاز فيها شنغ هاو. قادته وظيفته السياسية لأن يصل عام 1069 إلى الإمبراطور الذي دعاه للمساهمة في "السياسة الجديدة" التي دعا إليها وانغ أنشي. ولكن بما أن علاقته مع هذا الأخير اتسمت بالعدائية آثر الانسحاب إلى مسقط رأسه في غان زهونغ (Guanzhong) في هنغ كي (Hengqu) مقاطعة شان كزي الحالية (Shaanxi) ليمضي بقية حياته، وهي المرحلة الأكثر إنتاجاً من وجهة النظر الفلسفية.

من بين مؤلفات زهانغ زيه التي وصلتنا نذكر يي شو *Yishuo* **(شروحات حول التحولات)** ووصيته الروحية **زهنغ منغ** *Zhengmeng* **(التدريب السليم)**[60]. الاهتمام المزري بكتاباته ذو دلالة بالغة على عدم ذكر اسمه في "سلسلة نقل الداو" التي ظهرت في القرن الثاني عشر على يد زهو كزي (Zhu Xi) لصالح ابني أخيه اللذين بعد وفاته جمعا حولهما عدداً من تلامذته. وكان يجب انتظار عهدي المينغ والكينغ لنرى كيف تركت مؤلفاته تأثيراً كبيراً على

كبار الفلاسفة كردة فعل على هيمنة "مدرسة المبدأ" الموروثة عن الأخوة شنغ وزهو كزي.

"الكل يترابط في الداو الواحد"

أكثر من شاو يونغ وزهو دينيي، انكبّ زهانغ زيه على إعادة التأكيد على حقيقة العالم وفعالية العمل البشري في مواجهة "كلُ شيء وهمّ" البوذية. وهذا ما سيقوله بعد قرن من الزمن زهانغ شي (Zhang Shi) (1133 – 1180) معاصر زهو كزي (Zhu Xi):

عندما تتحدث البونية عن غياب الرغبات يكون الأمر عندها مهاجمة الجذر واقتلاع الشجرة، وهدم القواعد الاجتماعية. طرح المبادئ التي تقوم عليها حقيقة العالم في هاوية الفراغ والوهم[61].

في مقدمة لكتاب زهنغ منغ (التدريب السليم)، يكتب تلميذه فان يو (Fan Yu) مرافعة محمومة ضد البونية:

في الحقيقة ليس هناك سوى داو واحد.. وهذا ما يجعل السماء تتحرك، والأرض تحمل، والشمس والقمر يرسلان نورهما، وأرواح الموتى والأرواح تبث أسرارها، والرياح والغيوم تتبدل، والأنهار والسواقي تجري... ومن الجذر إلى الأغصان، من أعلى إلى أسفل، الكل يترابط بالداو الواحد[62].

الداو الكونفوشيوسي هو واحد لأنه داو الطبيعة بالذات. وإذا كان زهانغ زيه يعترف للعقيدة البوذية، التي أمضى عشر سنوات في دراستها، بشيء من الحقيقة، تبقى بالنسبة إليه نقطة جوهرية لم يفهمها: العلاقة بين الإنسان والسماء، من حيث تأتي القدرة الملازمة للعقل البشري للنهل مباشرة من الوحدة الكونية:

في مقولات بوذا عن الطبيعة البشرية، يبدو أنه لم يفهم التحولات. والواقع أنه بعد فهم التحولات، يصبح ممكناً سبر غور الطبيعة البشرية.

بعد إدراكنا "السهل والبسيط" يمكننا معرفة الصعب والغامض. إذا ما فهمنا مبدأ السهل والبسيط، نستطيع أن نربط بالخيط بنفسه داو الكون بأسره[63].

على غرار يونغ وزهو دينيي، استوحى زهانغ زيه في تصوراته الكوزمولوجية كتاب **التحولات**، وبخاصة كتاب **التعليق الكبير**.. ولكننا لا نجد عنده التأكيد على تضامن وثيق بين السماء والإنسان، هذا التضامن الذي جعل منه مفكرو الزهو والهان شكلاً من أشكال الأولية واستثمروه في التوسعات الممكنة كلها في "الكوزمولوجيا التعالقية". بعد انحلال هذه الرؤية بفعل الفراغ البوذي الذي يتعامل مع العالم المحسوس على أنه وهم، سعى التجديد الكونفوشيوسي إلى إعطاء حياة ومادة وشرعية لـ "الفكرة الواحدة التي تربط الجميع" كما نادى كونفوشيوس، وإلى التصالح مع الموروث القديم القائل بوحدة الإنسان والكون، لكن مع الوعي الحاد بأن في الأمر مشكلة، بل وخشية من عدم تحقق ذلك ما لم يُعَده النظر فيها ويتم تبريرها. وهكذا، أمام التناقض الذي تقيمه البوذية بين الظواهر شي (shi 事). والمطلق لي (LI 理) الذي رزح تحت وطأته من دون وعي مفكرون مثل زهانغ زي، حل التعارض التكاملي بين الطاقة المكونة للأشياء كي (qi 氣) والمبدأ الكوني لي (LI 理) – الذي يوصف أحياناً بالمبدأ السماوي تيانلي (tianli 天理)[64] – تعبير قديم حولت دلالته البوذية، وجهدت في رده إلى معناه الأول كنظام طبيعي.

كي: فارغ وممتلئ

بصيغة الطاقة الحيوية كي (qi) يعرض زهانغ زيه الواقع بكامله، أي الداو[65]. بالنسبة له، فإن المبدأ الجامع الذي يسمح بتبين التعددية اللامحدودة هو أل كي (qi). كما هو الحال عند وانغ بي، هو الجوهر اللامتميز وو (wu 無) الفراغ كزو (xu 虛) الذي يجعل ممكناً قيام أي شيء، ولكنه في الوقت

نفسه، أنه كما عند غو كزيانغ، "ما هو موجود" يو (you 有). باختصار ألـ كي هو الداو برمته:

الـ "كي" في أصله في الفراغ صاف، واحد، ومن دون أشكال؛ بفعل التحفيز يصدر عنه [اليين واليانغ]، ما إن يحدث هذا حتى يتكثف بأشكال مرئية.

متموجاً يتحرك الـ كي وينتشر في كل اتجاه، عندما يتكثف، يتحول إلى مادة، ويولّد بهذه الطريقة التعددية المتمايزة للبشر والأشياء. في دورتهما التي لا نهاية لها، يرسي الأساسان اليين واليانغ القاعدة الكبرى السماء – الأرض(66).

وكما أُخذ على زهو دينيي إحلاله "اللامقام" والسكينة في المرتبة الأولى، فإن "الفراغ الأسمى" تيه كزي (taixu 太虛) الذي قال به زهانغ زيه لم يسلم من إثارة الغضب بسبب مضامينه الطاوية، وحتى البوذية. وفي هذا تجاوز للقصد الأساس لزهانغ زيه وهو مقارعة اللاموجود اللاوزي والفراغ البوذي في عقر دارهما. وفي ما تتجه هذه المفاهيم لإبراز الطبيعة النسبية أو الوهمية لكل شيء، فإن زهانغ ينفخ فيها الـ كي ليؤكد بخلافه، أن الحقيقة هي حقيقة فعلاً:

داو السماء – الأرض ليس شيئاً آخر سوى إحداث الامتلاء انطلاقاً من الفراغ الأقصى [...]. مع مرور الزمن، حتى الذهب يتحلل وكذلك سائر المعادن، أعلى الجبال يتآكل، كل شيء له شكل يفنى بسهولة. وحده الفراغ الأسمى، كونه لا يتزعزع، هو طفح الممتلئ(67).

كل حقيقة مادية أو فكرية تصدر عن الـ كي وتحولاته اللامحدودة. يرى زهان زيه أن الحقيقة تحيا بكليتها بفعل عملية أساسية مزدوجة، أي أنها شكل من أشكال التنفس الحيوي على مرحلتين: الشهيق/ الزفير، التمدد/ التقلص، التشتت/ التركيز. وفقاً لهذا الإيقاع الثنائي الخاص بالثنائية القطبية التكاملية لليين (التكثيف) واليانغ (التشتت) يتبلور الـ كي اللامتميِّز في الأشكال المرئية، ثم يذوب من جديد كما هي حال الماء الذي يجمد عندما يبلغ برودة معينة، ثم يسيل عندما يذوب(68). هكذا يبدأ كتاب **زهنغ منغ (التدريب السليم)**:

الانسجام الأسمى تيه هيه (taihe) هو ما يسمى الداو. في داخله طبيعة [الصيرورات كلها]: العوم الغرق، الصعود/ الهبوط، الحركة/ السكينة، التحفيز المتبادل. في داخله تجد [الصيرورات] مصدرها: النسل، التفاعل، الانتصار/ الهزيمة، التقلص/ التمدد. عند نقطة الانطلاق، هو لطيف ودقيق "سهل وبسيط"(69)، أما عند الختام فهو رحب وكبير، جامد وصلب [...].

الذي ينتشر ويتمايز ويستطيع اتخاذ صورة مرئية هو طاقة حيوية (كي qi 氣)؛ وما هو صاف، ويدخل في كل مكان، ولا يمكنه اتخاذ شكل مرئي هو طاقة روحية (شن 神 shen). وإذا لم تكن القوى المولدة (للسماء – الأرض) بمثابة "كي" متحرك فلا يمكننا اعتبارها على أنها في "الانسجام الأسمى" [...].

الفراغ الأسمى لا شكل له: إنه المكوّن الجوهري للـ كي. التكثيف والانحلال (للـ كي) هما شكلان آنيان يرجعان إلى التغيرات والتحولات [...]. ومع أن كي السماء – الأرض يتكثف ويتشتت، يدفع ويستقبل بمئة طريقة لأنه المبدأ (لي)، فإنه يعمل وفقاً لنظام معصوم عن الخطأ. الـ كي هو شيء يذوب ليعود إلى اللاشكل مع المحافظة على تكوينه، وهو الذي يتكثف ليتخذ أشكالاً دون أن يبتعد عما هو ثابت فيه.

لا يمكن للفراغ الأسمى إلا أن يكون كي، لا يستطيع الـ كي أن يتكثف ليعطي العشرة آلاف كائن، ولا يمكن للعشرة آلاف كائن إلا أن تتحلل لترجع إلى الفراغ الأسمى. ظهور واختفاء يتعاقبان في حلقة كونية واجبة [...]. الفراغ الأسمى صاف، وبحكم صفائه فهو غير مسدود، ولأنه غير مسدود هو روحي شن (shen)؛ نقيض الصافي هو العكر، العكر هو الانسداد، والانسداد يعطي الأشكال(70).

"روحي" (شن) إذن هي نعت الـ كي الواحد واللامتميز للفراغ الأسمى الذي لم يتكثف بعد وينتشر في الأشكال المحسوسة. الـ كي هو، إذن، الداو برمته، في شكله المنظور وغير المنظور. يفسر لنا زهانغ زيه العبارة الواردة في كتاب **التعليق الكبير** على كتاب **التحولات** "ما هو في عالية الأشكال يسمى الداو، وما هو في سافلتها يسمى الأشياء الملموسة"، يفسرها لنا على هذا النحو:

كل ما هو في عالية اللاشكل يسمى الداو. ما يصعب فهمه هو بكل بساطة نقطة التلاقي بين اللاموجود والموجود، بين ما فيه شكل وما ليس فيه شكل. المهم هو أن نفهم أن الـ كي يصدر عن هذه النقطة، يكون الوحيد القادر على الجمع بين الموجود واللاموجود[71].

وقبل أن يستدركه التصنيف الماركسي الذي أراد أن يرى فيه مفكراً "مادياً"، فقد سبق لزهانغ زيه أن سبب مشكلة لحفيده شنغ يي (Cheng yi) الذي رأى أن الـ كي، باعتباره طاقة تبث الحيوية في الكائنات هو في "سافلة الأشكال"، وبالتالي فهو ليس من صفات الداو الذي هو، "في العالية" بحكم كونه مبدأ محضاً. وبخلاف هذه الثنائية كان الهدف المعلن لزهانغ زيه عرض الحقيقة كاملة، مادية كانت أم روحية، بواسطة مفهوم الـ كي وحده، باذلاً جهده في صوغ الثنائية داخل الوحدة:

كي الفراغ الأسمى هو البين واليانغ في الشيء الواحد، ومع ذلك هناك ثنائية ترجع إلى كل من "القدرة" و"الانقياد"[72].

شيء واحد ثنائي التكوين هذا هو الـ كي. هذا التكوين المزدوج هو الفراغ والامتلاء، الحركة والهدوء، التكثف والتشتت، الصافي والعكر، ولكنه في الجوهر واحد[73].

شيء واحد ثنائي التكوين، هذا هو الـ كي [...] بما أنه واحد، هو روحي شن (神 Shen)؛ وبما هو اثنان، هو تحول هوا (化 hua)[74].

وهذا أعطى زهانغ زيه الفرصة لينال من البوذيين ومن الطاويين على حد سواء، لعجزهم عن فهم سر الاثنين – الواحد:

الذين يتحدثون عن التلاشي (البوذيون) يرون ذهاباً دون رجعة؛ وأولئك الذين يحتفلون بالحياة ويتعلقون بالموجود (الطاويون) يعتقدون بأن الأشياء ثابتة لا تتغير. رغم خلافاتهم إلا أنهم يلتقون في عدم فهمهم للداو. سواء أكان الـ كي في حالة تكثف أم تحلل، إنه يُكَوِّنني دائماً. لا يمكننا الحديث على الطبيعة البشرية إلا مع مَن فهم أن الموت ليس زوالاً.

عندما نفهم أن الفضاء الفارغ ليس سوى كي، عندها الموجود واللاموجود، الكامن والظاهر، الروح والتحولات، الطبيعة البشرية والمصير لا تشكل إذ ذاك سوى واحد لا اثنين.

ذلك الذي يتأمل التكثيف والانحلال، الخفاء والتجلي، الشكل واللاشكل، قادر على الصعود إلى مصدرها الأول، مثل هذا قادر على فهم المعنى العميق لكتاب **التحولات** [...]. التكثيف والانحلال لل كي هما في الفراغ الأسمى كما هو التجمد والذوبان للماء. أن نفهم بأن الفراغ الأسمى هو الـ كي يعني أنا نفهم أن لا وجود للاموجود[75].

بالنسبة للبوذيين إن كون الأشياء تظهر وتختفي في عالم الوجود، يشكل دليلاً على طبيعتها الوهمية. يفسّر زهانغ زيه هذه الظاهرة المتعاقبة بعملية الانتقال المستمرة من الـ كي الكامن اللامتميز والـ كي المادي المميَّز، حالات مختلفة لنفس الـ كي الواحد المحتفظ بحقيقته على الدوام. الموت في مثل هذا التصور، ليس زوالاً، ولا حتى اختفاء، إنه مجرد تحول لل كي: يتحلل كي الكائن لدى وفاته ليرجع إلى الحالة اللامتميزة للفراغ الأسمى، والـ كي اللامتميز بتكثفه يعطي شكلاً لكائن آخر. بتركيزه على الحقيقة السرمدية الخالدة لل كي، يناقض زهانغ زيه الفكرة البوذية القائلة "بأن كل شيء وهم"، وهذا ما آثار شكوك زهي كزي الذي رأى في ذلك أن الباب بات مشرعاً أمام فكرة بوذية هي الأخرى، التقمص!

وحدة الطاقة، وحدة الطبيعة

في الطبيعة الجوهرية، الأصلية كزنغ (性 Xing) نجد الإيقاع الثنائي نفسه، والتنفس ذاته على مرحلتين كما في الـ كي:

إذا كانت الأشياء قادرة على التفاعل في ما بينها فذلك لأنها تستوعب الطبيعة نفسها التي تتجمع وتتشتت، تستقبل وتُعفي.

إن الطبيعة السماوية في الإنسان شبيهة تماماً بالطبيعة المائية للجليد: مع أن [الماء]، - أكان متجمداً أم ذائباً - في حالات مختلفة، فإنه كشيء يبقى واحداً[76].

يلتقي زهانغ زيه هنا مع الحدس الخاص بالمادهياميكا بـ لاثنائية الظواهر والمطلق، بحيث يستخلص نفس نتيجة المهوايانا الصينية نفسها: في كل كائن

طبيعة – بوذا. شمولية تشع منها عبارة مينسيوس الشهيرة: "العشرة آلاف كائن موجودة برمتها في ذاتي".

"معرفة طبيعتك، تعني معرفة السماء: [هذا يعني أن] يين ويانغ، استقبالاً وتمدداً، يشكلان جزءاً لا يتجزأ من ذاتي"[77].

"كتابة الغرب" المشهورة التي اكتشفها شنغ يي (Cheng Yi)[78] هي صيغة مجددة وقوية لرسالة مينسيوس:

السماء أبي، الأرض أمي. وأنا كائن تافه، أجد نفسي بينهما. ما يملأ السماء – الأرض، يشكل جسداً معي، ما يحكم السماء – الأرض من نوع طبيعتي نفسها[79]. كل إنسان أخي، كل كائن رفيقي[80]. الحاكم الأسمى هو الابن الأكبر لأبي وأمي، كبار الوزراء هم خدمه.

احترم الكبار، بطريقة تعامل فيها الأكبر سناً بما يليق بهم، أعطف على اليتامى والمساكين، بحيث تعامل الأصغر سناً كما يليق به. القديس هو الذي تشكل فضيلته واحداً [مع فضيلة السماء – الأرض]، الإنسان الكبير هو ذلك الذي يتجاوز الآخرين. المتعبون كلهم في العالم، وذوو العاهات، والمشوهون، والمرضى، وأولئك المتوحدين بعد أن فقدوا أخوة، وأبناء، وزوجة أو زوجاً، هؤلاء جميعاً هم إخوتي، هؤلاء الذين في محنتهم لا يعرفون إلى من يتجهون...

الثروات، الأمجاد، الحسنات والجود، تؤمن لي النجاح في الحياة، الفقر والمنزلة الوضيعة، والحزن والهمّ تقودني نحو الاكتمال الشخصي. في الحياة أتبع وأخدم [السماء – الأرض]، في الموت أرقد بسلام[81].

حوى هذا النص الرائع، الذي، رغم إيجازه، سيكون مصدر إلهام لأجيال من المفكرين، جميع الموضوعات الكبرى التي تشكل هيكلية التعاليم الكونفوشيوسية: التأكيد – باندفاع يليق بكزان زي – على مشاركة الإنسان الفاعلة في عملية الخلق الخاصة بالسماء – الأرض، معنى وحدة الكائنات والأشياء، اكتمال الذات الفردية داخل الجماعة البشرية. يجري التعبير عن وحدة

السماء والإنسان التي تؤسس في الوقت نفسه للأخلاق الطبيعية كما للطبيعة الأخلاقية بعبارات مأخوذة من كتاب **التعليق الكبير على التحولات:**

التحول هو شيء وحيد، ولكنه يجمع القوى الكونية الثلاث: السماء، الأرض والإنسان ليسوا سوى واحد. اليين/ يانغ هو الـ كي العائد لهم، الصلب - اللين شكلهم، إنسانية - أخلاقية طبيعتهم[82].

يشرح زهانغ زيه كيف أن الإنسان، وبخاصة القديس، يكمل العمل الكوني:

السماء ليست سوى الـ كي الأحد المتحرك، إنه "يحرك العشرة آلاف كائن" وبذلك يمنحها الحياة، ولكنه لا يمتلك قلباً يمكّنه من التعاطف معها. رازحاً تحت وطأة الهموم، يعجز القديس عن أن يكون على صورة السماء. "تصوغ السماءُ – الأرضُ المواقفَ، ينجز القديس الاحتمالات". القديس هو الذي ينظم أشياء السماء – الأرض، "تمتد بصيرته لتحيط بالعشرة آلاف كائن، وطريقه تجلب السلام للكون"[83].

بعد ذلك بقليل يميز زهانغ زيه بين ما يقبله من اللاوزي وبين ما يرفضه:

جاء في اللاوزي: "السماء – الأرض مجردة مَن الإنسانية تعامل العشرة آلاف كائن ككلاب من قشّ": هذا صحيح. "القديس مجرد من الإنسانية، يعامل المئة أسرة ككلاب من قش": هذا في المقابل غير طبيعي. كيف يمكن للقديس أن يكون مجرداً من الإنسانية؟ هاجسه الدائم أن يعاني نقصاً منها! أما في ما يتعلق بالسماء – الأرض، فإنها تكتفي "بتحريك العشرة آلاف كائن" فيما يستطيع القديس بإنسانيته وحدها العمل على "توسيع الصراط"[84].

مع أن طبيعة الإنسان صادرة عن السماء، إلا أنه لا يستطيع تحقيقها بشكل تام، إلا إذا عمل على أقصى تنمية لما يختزنه من طيبة، أي الحس الإنساني رين (ren 仁)، بمعنى اقترانه التام بالصيرورة الكونية: هذه هي خاصية الأصالة (شنغ 誠) وهذا مفهوم سبق أن رأيناه عند زهو دينيي، وسيغدو مركزياً عند المفكرين الكونفوشيوسيين في عهد السونغ، وقد أفرد له زهانغ زيه فصلاً كاملاً من كتابه **زهنغ منغ:**

يكمن اتحاد الطبيعة البشرية مع الداو السماوي في الأصالة. الداو الذي يمنح السماء الخلود والأبدية يسمى الصدقية. الذي يسمح للإنسان المتميز بالإنسانية وللابن البنوي بخدمة السماء وتحقيق الأصالة في ذاتيهما، هو بكل بساطة التمسك بالإنسانية والبر البنوي. ولهذا السبب نرى رجل الخير يعطي الأصالة ذلك القدر من الأهمية[85].

ومع ذلك، فإن زهانغ زيه، مع رجوعه المتكرر إلى مينسيوس يفيد من تراث كزان زي في محاولته التصدي لمسألة الشر. فكرته عن الـ كي تسمح له، تحديداً، بعرض مسألة الشر والرغبات البشرية. بما أن الطبيعة الجوهرية قد اغتذت من الـ كي الأصلي المنبثق عن الفراغ الأسمى واللامتميز، فهي صافية وسماوية – يسميها زهانغ زيه "طبيعة السماء"، تيان زهي كزنغ (天之性tian zhi xing) أو "طبيعة السماء – الأرض" تياندي زهي كزنغ (天地之性 tiandi zhi xing):

الصدقية هي الممتلئ؛ الفراغ الأسمى هو الذي يملأ السماء [...] والروح [...] الفراغ هو مصدر الحس الإنساني، السكينة هي جذر الطيبة، جذر السكينة هو الفراغ [...] تجد السماء – الأرض فضيلتها في الفراغ، ودفق الخير هو الفراغ[86].

ولكن ما إن يتميز بالأشكال والكائنات الخاصة، حتى يغدو مجرد كي مادي، ومعرّض لاستبداد الرغبات والعادات. يسمي زهانغ زيه "طبيعة المادة – الطاقة" كي زهي زهي كزنغ (氣質之性 qizhi zhi xing) أو الطبيعة المادية. هذا الـ كي الخاص بكل فرد الذي يكشف عن فروقات المنزلة والموهبة والقدرة، ويظهر وجود الرغبات الأكثر انحطاطاً والتطبع بالعادات السيئة، ولكن يجب توجيهه ودفعه في اتجاه الطبيعة الجوهرية عن طريق التعلم:

ليس في طبيعة الإنسان إلا ما هو خير. كل شيء يتوقف على مدى قدرته على العودة إليها. ما إن يتخذ كائن ما شكلاً، حتى تظهر طبيعة مادية. وأياً تكن قدرته على العودة إلى طبيعة السماء – الأرض، فإن هذه مصونة. ولهذا السبب فإن هناك في الطبيعة المادية أشياء يرفض رجل الخير أن يعتبرها طبيعته. وبصرف النظر عن كون الإنسان صلباً أو مرناً، بليداً أو

لجوجاً، مقتدراً أو عاجزاً، فإنه عرضة لاختلال توازنات الـ كي خاصته. السماء في الأصل انسجام ثلاثي على توازن تام. تنمية الـ كي الخاص بنا والعودة به إلى هذا الأصل دون الانحراف إلى هذه الجهة أو تلك، هذا يعني تمامية طبيعتنا بحيث نلاقي السماء(87).

التمييز بين كي صافٍ سماوي وكي مادي ممتزج بشيء من التلوث من اليين واليانغ، مع استمراره ضمن رؤية طبيعية ومماشاته لقناعة مينسيوس بأن الطبيعة البشرية خيرة، يسمح هذا التمييز بتحليل مسألة الشر. الميول التي تميز الـ كي الأصلي في اللحظة التي يتخذ فيها الكائن البشري جسداً تحمل معها بعض الانحرافات في هذا الاتجاه أو ذاك، إخلالاً بالتوازن أو اعتلالاً لا بد من معالجته. إذا عدنا إلى فكرة مينسيوس القائلة "بمعرفة أخلاقية فطرية" ليانغ زهي (liangzhi 良知)(88) فإن زهانغ زيه هو أول من أقام تمييزاً واضحاً – وهذا دون أن يعاود إثارة مسألة وحدة جوهر الـ كي للنقاش – ما بين "المبدأ السماوي" تيانلي (tianli 天理) و"الرغبات البشرية" رين يو (renyu 人欲)، مفاهيم سوف تلاقي حظوة كبيرة في عملية الانتشار اللاحق للفكر الكونفوشيوسي.

السعي إلى القداسة

لا تؤدي فكرة تفاوت نسبة الـ كي بحسب الطبائع، وهذا يشهد على واقعية زهانغ زيه، لا تؤدي هذه الفكرة إلى حتميّة متشائمة: ككونفوشيوسي مخلص، يستمر زهانغ زيه واثقاً بقدرات الإنسان على التعلم، بفضل ميزة العقل الذي يتفرد بامتلاكه من بين سائر المخلوقات، والذي يسمح له بالتغلب على العقبات الخارجية كما على عيوبه ونقائصه:

العقل كزين (xin 心) هو الذي يسوس الطبيعة والانفعالات(89).

المهم هو أن ندعم إرادة التعلم بتصميم لا يعرف الخور ولا التراجع:

أياً يكن مقدار "تصميمنا على التعلم" نستطيع التغلب [على نقائص] الـ كي وعاداته السيئة[90].

ولكن الويل لأولئك الذين يتخلون عن المحاولة أو يتكاسلون أياً يكن الجهد الذي يبذلونه!

إذا ما توقف الذي يتعلم ولو للحظة واحدة، يغدو عندها دمية لا تتحرك إلا إذا جذبت أو دفعت، وتقف عندما ندعها. يعرف هذا عشرة آلاف حياة وعشرة آلاف موت في النهار الواحد. إذا ما توقف الذي يتعلم لحظة واحدة، فهو كما لو أنه مات، ذلك لأن هذا هو موت الروح، حتى وإن كان الجسد لا يزال حياً؛ ونحن نعلم أن الجسد ليس سوى شيء من بين أشياء الكون التي لا تحصى. الذي يتعلم لا يعيش إلا بالداو، إذا توقف الداو فهذا يعني موته، لأنه لن يكون في نهاية المطاف سوى شيء مصطنع. وهكذا علينا دائماً تذكر استعارة الدمية بمثابة تحذير[91].

يمثل فكر زهانغ زيه بشكل جيد الكونفوشيوسية المجددة في عهد السونغ: مستنداً إلى حدس كونفوشيوس في الأصل، عمل بجهد على إبراز هذا الحدس عن طريق التجربة المعيشة والممارسة الملموسة. يبدو هذا أوضح ما يكون في عرضه لآلية الدراسة وطلب القداسة "أن تتعلم، هو أن تتعلم كيف تجعل من نفسك كائناً إنسانيا"[92]، هكذا يلخص زهانغ زيه فكرة كونفوشيوس الكبرى، باذلاً جهده في تبيان معالم الطريق بشكل مادي قدر المستطاع، مميزاً فيها مرحلتين أساسيتين:

[الطريق التي تم اجتيازها] بين من يعمل على التعلم والمعلم [يان هوي (Yan Hui)] هي مرحلة أولى، وبين المعلم يان وكونفوشيوس هي مرحلة أخرى. وهذا يعني كم أن التقدم صعب: هاتان المرحلتان هما مضيقان يجب اجتيازهما[93].

يلجأ زهانغ زيه إلى كتاب **تحولات** كونفوشيوس كشاهد حي على تصرف المعلم إزاء الحالة. تسمح لنا بعض المقاطع الواردة في **زهنغ منغ** بالظن أنه يسعى إلى التماهي مع كونفوشيوس، مدركاً أنه صاحب رسالة مهمة عليه

إبلاغها للعالم، وعلى صورة مثله الأعلى، شعر بالإحباط لأنه لم يكن له ما يكفي من التأثير في حياته. أما في ما يتعلق بـ يان هوي (Yan Hui)، تلميذ المعلم المفضل، فإنه جسد مرحلة حاسمة في طلب القداسة. ومن بعد مادي معيش عمل مفكرو السونغ على إغناء هذا المظهر التقليدي للتعاليم الكونفوشيوسية. وضع زهانغ زيه منهجاً حقيقياً يمكن بواسطته الحُكم حتى على أقرب معاصريه، بدءاً من ابني أخيه الطامحين:

منذ الرابعة عشرة من عمرهما، صمم الأخوان شنغ على التعلم لبلوغ القداسة، ولكنهما الآن، وهما في الأربعين، لم يبلغا بعد حتى مرحلة يان [هي] ومين (Min) [سين (Sun)]. يمكن لأصغرهما شنغ أن يقارن نفسه مع المعلم يان، ولكني شديد الخشية من أنه لا يجاريه في التخلص من الأنانية[94].

في المرحلتين اللتين ميزهما زهانغ زيه، تبدو المرحلة الأولى مرحلة تعلّم تعتمد الجهد الواعي والمستمر، والرغبة في معرفة المزيد والسمو الدائم بالذات، فيما تعتمد المرحلة الثانية، بنسبة أكبر، على تطور طبيعي وعفوي يسميه زهانغ زيه "نضج الحس الإنساني". تفضي هذه العملية إلى حالة وصفها بعبارات تذكّر بما ورد في **محاورات** كونفوشيوس: "يحقق الإنساني طبيعته عندما يتبع قلبه ويتوافق كل شيء مع السماء"[95]. يتحدث زهانغ زيه أيضاً عن "إشراق الروح"[96] الذي ينعدم فيه التمييز بين الأنا والآخر، والذي يوحي له، كما لكثيرين آخرين، استعارة المرآة، وهي استعارة طاوية وبوذية بامتياز.

في المرآة المركزية للمبدأ السماوي تظهر الأنا كما الآخر أيضاً. وإذا وضعت مرآة هنا، فإنها لن تعكس إلا ما هو هنا، ولن ترى شيئاً من ذاتك، ولكن إذا ما وضعت المرآة في المركز، سوف تعكس الشيء كله. طالما أن المبدأ السماوي هنا، سوف تظهر الأنا، والأشياء أيضاً: إذن، لا مجال لأن أضع الأنا في المقدمة لأنها هي أيضاً شيء. بالتعود على الفكاك من الأنا ينبعث النور تلقائياً[97].

بتمييز زهانغ زيه بين مرحلتين في السير نحو القداسة، يحاول شأنه شأن زهو دينيي–إقامة التوازن بين"اللافعل" الطاوي و"الفعل" الكونفوشيوسي، بين ترك الأرض بوراً والاندفاع في شدّ شتلات اللِفْت على طريقة رجل السونغ(98). علينا، إذن، أن نجري في عقل الإنسان التمييز نفسه الذي أجريناه في الـ كي: فلأنه مستوحى مباشرةً من السماء، هو عقل "فارغ" من كل حكم مسبق، قادر على المعرفة الحدسية، والمباشرة، والمستقلة عن الحواس، وقادر على العودة إلى الفراغ الأسمى:

بسعة العقل، من الممكن أن تتحد مع أشياء الكون. طالما أنك لم تتحد مع كل شيء، فهذا يعني أن هناك أشياء لا تزال خارج العقل. عقل البشر العاديين يقتصر على الحدود الضيقة لما يرون أو يسمعون. القديس يحقق طبيعته بشكل تام ولا يسمح بتقييد عقله بما يرى ويسمع. في النظرة التي يشمل بها الكون، ما من شيء إلا وهو ملكه. وهذا ما عناه مينسيوس عندما قال: "أن تستنفد طاقة عقلك الكامنة يعني معرفتك لطبيعتك كما معرفتك للسماء". السماء واسعة إلى حد أنه لا شيء خارجها وكذلك العقل الذي إذا ما بقي شيء خارجه لم يكن بمقدروه الاتحاذ مع عقل السماء. تكتسب المعرفة التي مصدرها النظر والسمع جيان وين زهي زهي (jian wen zhi zhi 見聞之知) من التماس مع الأشياء، إنها ليست المعرفة الخاصة بالطبيعة الأخلاقية ديه كزينغ سو زهي (dexing uo zhi 德性所知) التي لا تتأتى عما هو مرئي ومسموع(99).

حتى وإن دل زهانغ زيه على منهاج دقيق وملموس بدا أنه يضع في متناول الجميع مثلاً أعلى للقداسة، فإن هذا المثل يبقى هدفاً بعيد المنال. زهانغ زيه نفسه يقدم لنا مثل العقل الفضولي، المنقب دائماً، الذي يستلهم الموروثات الأكثر تنوعاً، ويرجع إلى كتابي **التحولات** و**المحاورات** لكونفوشيوس، أو إلى كتب "منغ زي" و"الوسط الثابت"، إلى "زهانغ زي" و"لاوزي"، والتي تجعل النصوص المستشهد بها في كتاباته فسيفساء حقيقية(100). بما بقي لنا من تعاليمه، نشعر على الدوام أننا إزاء معلم، همه الأساس توجيه تلامذته بطريقة

فاعلة، وذلك باثارته موضوعات حساسة: هذا ليس دون شيء من الظرف والطرافة، الذي يرى فيه زهانغ زيه فن الجزار دينغ (Ding) العالِم بأدق تفاصيل بقرته كي يمرر فيها سكينه! [101].

هوامش

1 – Shimada Kenji, dans un article de 1985 cité par: Jean-François Billetter, *Li Zhi, philosophe maudit (1527 – 1602)*: *Contribution à une sociologie du mandarinat chinois de la fin de Ming* (Genève: Droz, 1979), pp. 80 – 81,

حول هذا التحول الاقتصادي والاجتماعي البالغ الأهمية انظر:

Mark Elvin, *The Pattern of the Chinese Past: A Social and Economic Interpretation* (Stanford: Stanford University Press, 1973).

2- يتحدث توماس لي (Thomas H. C. Lee) عن "ثورة تربوية" حقيقية وعن "اكتشاف للطفولة" انظر:

Thomas H. C. Lee: "The Discovery of Childhood: Children Education in Sung China (960-1279)," in: Sigrid Paul, ed., *Kultur: Begriff and Wort in China und Japan* (Berlin: D. Reimer Verlag, 1984), pp. 159-202, and *Government Education and Examinations in Sung China* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1985),

انظر أيضاً: John W. Chaffee, *The Thorny Gates of Learning in Sung China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

3 – تجدر الملاحظة أن المراكز الكبرى للتجديد الكونفوشيوسي تقع في المناطق الأكثر ازدهاراً، سواء من الناحية الاقتصادية أو من الناحية الديموغرافية، وذلك في نهاية عهد التانغ وفي ظل السونغ (المقاطعات الحالية: سيشوان، جيانلزي، زهيه جيانغ، فيجيان، ووسط وأسفل يانغ زي).

4 – Jacques Gernet, *L'intelligence de la Chine* (Paris: Gallimard, 1994), p. 260

اكتملت الطبعة الأولى للكلاسيكيات الكونفوشية سنة 951. لا يتردد تومس ف. كارتر في كتابه: Thomas F. Carter, *The Invention* of *Printing in China and its Spread Westward*, ed., revue et augmentée par L. C. Goodrich (New York: Ronald Press, 1955), p. 83,

مقارنة النهضة الكونفوشيوسية مع تلك التي حدثت في أوروبا في القرن السادس عشر مع إعادة اكتشاف الأدب الكلاسيكي، والتي تدين هي الأخرى بالكثير لتقدم الطباعة. كان موقف كونفوشيوسيي السونغ إزاء "الكلاسيكيات" مشابهاً لموقف اشتراكيي النهضة من الكتاب المقدس وأرسطو: نذروا أنفسهم لإعادة اكتشاف، لا لفلسفة جديدة، وانما لقراءة منسية للنصوص القانونية. انظر أيضاً:

Paul Peliot, *Les débuts de l'imprimerie en Chine* (Paris: Adrien Maisonneuve, 1953), et Jean-Pierre Drège, "Des effets de l'impremerie en Chine sous la dynastie des song," *Journal Asiatique,* vol. 282, no. 2 (1994), pp. 391-408,

لنفس الكاتب انظر: Paul Peliot, *Les bibliothèques en Chine au temps des manuscrits (jusqu'au X^e siècle)* (Paris: Ecoles Française d'Extrême – Orient, 1991).

5 – التسمية "المعلمون الثلاثة" هي لمؤرخ ظهر في القرن السابع عشر هو هانغ زونكزي (انظر أدناه الفصل 21، من هذا الكتاب) الذي أفرد لهما الفصلين الأولين من كتابه **سونغ يان كزي آن** (*Song Yuan xue'an*) (مدارس أدباء السونغ واليان)، وهو أول تاريخ للتيارات الفلسفية من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر، يعالج 87 أديباً في مئة فصل.

في ما يتعلق بمفاهيم سين في (Sun Fu) السياسية وبعض مفكري السونغ الآخرين، انظر:

Alan T. Wood, *Limits to Autocracy. From Sung Neo – Confucianism to a Doctrine of Political Rights* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1950).

6 – Shi Jie, *Du Yuandao (En lisant "l'Origine du dao" de Han Yu)*, in Zulaiji, ed., *Siku quanshu zhenben* 7, p. 46.

7 – انظر: James T. C. Liu, "An Early Sung Reformer: Fan Chung- yen," in: John K. Fairbank, ed., *Chinese Thought and Institutions* (Chicago: Chicago University Press, 1957), pp. 105 – 131, and Johanna Von Fischer, "Fan Chung-yen (989-1052), Das lebensbild eines chinesischen staatsmannes," *Oriens Extremus*, vol. 2 (1955), pp. 39 – 85.

8 – انظر: James T. C. Liu, *Ou-yang Hsiu: An 11 th Century Neo – Confucianist* (Stanford: Stanford University Press, 1967).

9 – تظهر عناوين أبحاثه رغبته في العودة إلى المصدر التقليدي للكونفوشيوسية الأصلية: "عن الأسس" (بن لين) وعن النقل الصراطي (Zhengtong lun) الذي نجد له ترجمة جزئية قام بها: Willam Theodore De Bary, [et al.], *Sources of Chinese Tradition* , t. 1, pp. 386 – 390.

10 – لا يرى أويانغ كزي في "الأجنحة العشرة" سوى خليط متنافر ينسبه إلى كتاب مجهولين وقليلي الموثوقية: كان أول من أثار الشك حول نسبته التقليدية إلى كوفنوشيوس وبخاصة في كتاب **التعليق الكبير**، ومع ذلك فإنه شكّل مصدر إلهام كبير للتيار الكوزمولوجي.

11 – لـ لي غو انظر: Hsieh Shan-yüan, *The Life and Thought of Li Kou, (1009 1059)* (San Francisco: Chinese Materials Center, 1979).

في ما يتعلق بسي كزين وأبنائه انظر أدناه الفصل 18، من هذا الكتاب.

12 – سنة 1057 استخدم وانغ أنشي (وبرأي البعض استغل) سلطته لفرض مفهومه للداو وذلك بإدخاله إلى مناهج الإمتحانات والمدارس كتابه **تعليقات جديدة للكلاسيكيات الثلاث** (الأناشيد، الوثائق، طقوس الزهو)، التي تولي عناية أكثر بالأفكار الكبرى منها بالتفاصيل الفيلولوجية والتفسيرية للنصوص مما ولد نقمة عارمة في الأوساط الأدبية، انظر:

James T. C. Liu, *Refrom in Sung China: Wang An-shih (1021 – 1086) and his New Policies* (Harvard: Harvard University Press, 1959).

13 – في ما يتعلق بهذا البعد المزدوج للكونفوشيوسية الكلاسيكية انظر الفصل 12 الهامش رقم 34 من هذا الكتاب.

14 – حول مزيد من الدقة المتعلقة بهذه التسمية، التي هي في الواقع لفظة جديدة جاءت بها الدراسات الصينية الغربية، انظر الفصل 19 الهامش رقم 13 من هذا الكتاب. انظر: تيلمان في المناظرة التي واجه بها ويليام تيودور دو باري انظر:

Hoyt Cleveland Tillman: "New Direction in Confucian Scholarship: Approaches to Examining Differences Between Neo-Confucianism and Tao-hsueh," *Philosophy East and West*, vol. 42, no. 3 (1992), pp. 445-474, and "A Reply to Professor De Bary," *Philosophy East and West*, vol. 44, no. 1 (1994), pp. 135-142.

15 – انظر: Peter N. Gregory and Daniel A. Getz, eds., *Buddhism in the Sung* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2000); Edward T. Ch'ien "The Neo-Confucian Confrontation With Buddhism: A Structural and Historical Analysis," *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 9 (1982), pp. 307-338, and Carsun Chang, "Buddhism as Stimulus to Neo-Confucianism," *Oriens Extremus*, vol. 2 (1955), pp. 157-166,

لنفس الكاتب يمكننا مراجعة:

Carsun Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought*, 2 vols., 1957 rééd. (Westport (Conn.): Greenwood Press, 1977),

انظر أيضاً: Huang Siu-chi, *Essentials of Neo-Confucianism: Eight Major Philosophers of the Song and Ming Period* (Westport: Greenwood Press, 1999)

16 – انظر: Entretiens IV, 15 et XV, 3.

الفتح البوذي، هو تلميح إلى كتاب: Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China,* الذي سبقت الإشارة إليه في الفصل 14، الهامش رقم 27 من هذا الكتاب.

17 – الكتب الثلاثة الأخيرة بخاصة، تظهر تجديد الدراسات التاريخية في عهد السونغ ضمن إطار التأكيد على الإنسانية الكونفوشيوسية التي حجبتها البوذية.

18 – في ما يتعلق بشن توان (Chen Tuan) المتخصص المعروف في مجال المهارات الطاوية المتعلقة بالخلود، انظر سيرة حياته في الفصل 475 من **حوليات سلالة سونغ** (**سونغ شي** (*Song Shi*))، Livia Knual, *Leben and Legende des Ch'en T'uan* (Berne: Peter Lang, 1918).

19 – انظر: Michael Freeman, "From Adept to Worthy: The Pilosophical Career of Shao yung," *Journal of the American Oriental Society*, vol. 102 (1982), pp. 477 – 491; Anne D. Birdwhistell, *Transition to Neo-confucianism: Shao Yung on Knowledge and Symbols of Reality* (Stanford: Stanford University Press, 1989), and Don J. Wyatt, *The Recluse of Loyang: Shao yung and the Moral Evolution of Early Sung Thought* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1996),

انظر أيضاً أطروحة الدكتوراه: Alain Arrault, "*Shao Yong (1012-1077) un philosophe: poète dans la Chine prémoderne,*" (Université Paris-VII, 1995),

التي تهتم أكثر ما تهتم بالقصائد الموجودة في: **يي شان جيرانغ جي** (ديوان انتظام النهر يي).

يتألف الهانغ جي جينغ شي شي (الذي بات الآن يسمى (HJJSS)) من تقويم ثابت يستند إلى مفاهيم كوزمولوجية، ويستخدم إطاراً لتسلسل تاريخي للأحداث التي وقعت في عهد الحاكم الأسطوري ياو والسلالات الخمس، وبجدول أقرب ما يكون إلى فهارس للقوافي وعدة "فصول حول مراقبة الأشياء". لفظة **هانغ جي** "الجليل الأسمى" الماثلة في العنوان مأخوذة من الفصل هونغ فان ("المخطط الكبير") من كتاب **الوثائق**. المراجع المقدمة هنا من طبعة Sibu beiyao (SBBY).

20 – *Xici* (*Grand commentaire*) A11، (انظر أعلاه الفصل 11، الهامش رقم 19 من هذا الكتاب).

وفي ما يتعلق بمفهوم المقام الأسمى بدءاً من عهد السونغ انظر:

Huang Siu-chi, "The Concept of T'ai-Chi (Supreme Ultimate) in Sung Neo-Confucian Philosophy," *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 1, no. 3-4 (1974), pp. 275-294, and Isabelle Robinet, "The Place and Meaning of Taiji in Taoist Sources Prior to the Ming Dynasty," *History of Religions*, vol. 29, no. 4 (1990), pp. 373-411.

21 – HJJSS 7 A, p. 24b. Sur les "quatre figures du ciel" et les "quatre emblèmes de la terre"، انظر أدناه الهامش رقم 25 من هذا الفصل.

22 – HJJSS 8B, p. 23a.

23 – العبارة مأخوذة من تعليق وين يان على المشبكة البيانية الثمانية الأولى كيان من كتاب **التحولات**: "إنه سابق على السماء والسماء لا تعارضه".

24 – في ما يتعلق بيانغ كزيونغ (Yang Xiong) انظر الفصل 12 من هذا الكتاب.

25 – انظر HJJSS 5، ص 16. انظر أيضاً أدناه هامش رقم 21 من هذا الفصل.

26 – بالإمكان معاينة بعض الرسوم البيانية عند: Kidder Smith, Jr. [et al.], *Sung Dinasty Uses of the I Ching* (Princeton: University Press, 1990), pp. 113, 115, 117.

27 – HJJSS 8A, p. 16b.

28 – HJJSS 12B, p. 5a-b.

29 – HJJSS 5, p. 14b.

30 – *Zhuangzi* 11 (سبق ذكره في الفصل 4، هامش رقم 38 من هذا الكتاب)، و HJJSS 8B, p. 27b.

31 – HJJSS 6, p. 26b، الجملة الأخيرة هي استشهاد مأخوذ من **التفسير الكبير للتحولات**، انظر: *Xici* B3 في العديد من المواضع يبدو المعنى الذي يدور حول المرآة بمثابة توسيع وتفسير للمقطع الوارد في: *Zhuangzi* 13, ed. *Zhuangzi jishi*, ZZJC, p. 204، (سبق ذكره في الفصل 14، هامش رقم 39 من هذا الكتاب). حول "الملاحظة المعكوسة" انظر: Anne D. Birdwhistell, "Shao Yung and his Concept of *Fan Kuan*," *Journal of Chinese Philosphy*, vol. IX, no. 4 (1982), pp. 367-394.

32 – انظر الفصل 16، هامش رقم 12 من هذا الكتاب.

33 – انظر: Paul Demiéville, "Le miroir spiritual," républie dans: *Choix d'études bouddhiques (1929 – 1970)* (Leyde: Brill, 1973), pp. 122-123.

34 – HJJSS 8B, p. 2b، هذا بديهي أنه مستوحى من شوغا (Shuo gua) (شرح صور التحولات) 3: "تفحص الماضي يماشي مجرى التيار. معرفة المستقبل تعاكسه. ولهذا السبب فإن كتاب **التحولات** هو تقويم لهذه العودة إلى الأصل".

35 – HJJSS 5, pp. 7a-8a.

36 – Ibid, pp. 5a-6a.

37 – يرى شنغ هاو (في ما يتعلق به انظر الفصل القادم) معاصر وصديق مقرب، إن فكر شاو يونغ، هو بناء عقلي محض "قصر في الهواء". انظر: *Yishu* 7, in: *Er Cheng ji*, p. 97.

38 – انظر: Don J. Wyatt, "Chu His's Critique of Shao yung; One Instance of the Stand Against Fatalism," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 45 (1985), pp. 649 – 666.

39 – جمعت كتابات زهو دينيي في **زهوزي كانشي** (*Zhouzi quanshu*) (المؤلفات الكاملة للمعلم زهو)، عام 1765 وأعيد طبعها في تايبه، شانغوي عام 1978. كما يمكن أيضاً مراجعة: *Le zhou dunyi ji* (*oeuvres de zhou dunyi)* (Pékin: Zhonghua shuju, 1990)، الدراسات القليلة التي تناولته باتت قديمة:

Werner Eichhorn: *Chou Tun-i. Ein Chinesjsches Gelehrtenleben aus dem 11. Jahrhunder* (Leipzig: [n. pb.], 1936), and *Chow Yin-ching, La philosophie morale dans le néoconfucianisme (Tcheou Touen- yi)* (Paris: PUF, 1954).

40 – كيان (qian) وكين (Kun) هما اسما المشبكتين السداسيتين الأوليين في التحولات المؤلفتين بالكامل من خطوط اليانغ واليين والمقترنتين على التوالي بالسماء والأرض.

41 – التعليقات الواردة بين مزدوجين مأخوذة عن **زهو دينيي**.

42 – استشهاد من تفسير يتناول المشبكة السداسية الأولى كيان.

43 – ترجمة كاملة لـ تيه جي تي شو (*Explication du diagramme du faite supreme*) الاستشهادات الواردة في المقطع الأخير مأخوذة من شوغا: (*Explication des figures*) 2 et du *Grand commentaire aux mutations* (*Xici* A 4)

44 – انظر أعلاه الهامش رقم 18 من هذا الفصل.

45 – انظر الفصل 19 "المقام الأسمى أو اللامقام؟ من هذا الكتاب.

46 – Xici (*Grand commentaire*) A 10 et *Zhuangzi* 13, ed., *Zhuangzi jishi*, ZZJC, p. 205.

47 – *Tongshu* (livre qui permet de comprendre les mutations), §16 et 4.

48 – *Tongshu*, § 2. Voir aussi *Tongshu*, § 1: "l'authencité est le fondement de la sainteté" .

49 – *Tongshu*, § 24.

50 – *Tongshu*, § 3.

51 – انظر: *Tongshu*, § 27.

52 – في ما يتعلق "بالبداية اللطيفة" انظر أيضاً الفصل 11، الهامش رقم 34 من هذا الكتاب، وحول "البذور الأربع" انظر: *Mengzi* II A6 (الذي سبق ذكره في الفصل السادس).

53 – انظر: *Mengzi* 11 A2 وردت في الفصل 6 "الفيزيولوجيا الأخلاقية".

54 – *Mengzi* VI B2 انظر أيضاً: "القديس وأنا من نفس النوع "، وانظر الفصل 6 "كل إنسان يمكنه أن يصير قديساً".

55 – Pour reprendre les termes de: Tu Wei-ming *(Centrality and Commonatily: An Essay on Confucian Religiousness* (Albany: State University of New York Press, 1989), pp. 31-32, and Thomas A. Metzger *(Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture* (New York: Columbia University Press, 1977), p. 49.

56 – انظر: *Tongshu* § 10 et 29.

57 – *Tongshu* § 20.

58 – *Tongshu* § 22، سوف يؤول هذا المقطع زهي كزي باعتباره تجسيداً مسبقاً لعبارة شنغ يي الشهيرة: "المبدأ هو واحد ولكن حيثياته متعددة" انظر: *Zhuzi yulei* 94, ed. *Zhonghua shuji* p. 2374.

59 – المعلومات القليلة نسبياً المتعلقة بزهانغ زيه مصدرها سيرة حياته التي كتبها أحد تلامذته لو دلين (Lü Dalin) (1047–1093) وتلك الواردة في الفصل 427 من: *Annales de la dynastie song* (*song shi*).

60 – هذا العنوان الذي يعني حرفياً "القاعدة السليمة للأرواح الضبابية" والتي يمكن ترجمتها أيضاً بـ "النظام من أجل المبتدئين"، يلمّح إلى الحكم على المشبكة السداسية الرابعة منغ

(meng) من كتاب **التحولات**: "تقف الأرواح الضبابية [لأولئك الذين لم يتعلموا شيئاً] لتسير في طريق السداد: هذه هي مهمة القديس". هدف الكتاب هو "وضع أولئك الذين لم يهتدوا إلى الصراط بعد في الطريق السليم، والراغبين في التقرب من معلم يهديهم سواء السبيل ويوضح لهم ما غمض من الكلاسيكيات".

انظر: Stéphane Feuillas, "*Rejoindre, le ciel. Nature et morale dans le Zhengmeng de Zhang Zai* (1020-1078)," (Thèse de doctorat non publiée de l'université, Paris-VII, 1996, p. 10). Pour une traduction intégrale et fiable,

انظر: Michael Friedrich, Michael Lackner and Friedrich Reimann, *Chang* Tsai, *Rechtes Auflichten/ Cheng- menf* (Hambourg: Meiner, 1996).

من بين مؤلفات زهانغ زيه المفقودة هناك تفاسير **لتحولات كونفوشيوس والمنغ زي وحوليات الربيعات والخريفات**، وبحث عسكري عنوانه **ويه لياوزي** (*Weiliaozi*) إلى جانب بحث في الطقوس والموسيقى. وفي ما يتعلق بـ جينغ كزي لي كي (*Jingxue liku*) (موسوعة مبادئ دراسة الكلاسيكيات) الذي تبقى نسبته إلى زهانغ زيه غير مؤكدة، ومع ذلك فهو يعكس شيئاً لا بأس به من تعاليمه.

يمكن الرجوع إلى: *Zhang Zai ji* (*oeuvres de Zhang Zai*) (Pekin: Zhonghua shuju, 1978).

كما يمكن مراجعة دراسة: Ira E. Kasoff, *The Thought of Chang Tsai* (1020-1077) (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

تجدر الملاحظة أن كاسوف (Kasoff) تعطي تاريخ سنة 1077، لتحديد وفاة زهانغ زيه دون أن تأخذ بعين الاعتبار أنها حدثت في شهر كانون الثاني من السنة التي تلت.

61 – Cité par Jacques Gernet, *l'intelligence de la Chine*, p. 307.

62 – Préface de Fan Yu au *Zhengmeng* (l'initiation correcte), in: *Zhang Zai ji*, pp. 5-6.

وانظر أيضاً المقالة المناهضة للبوذية التي كتبها زهانغ زيه نفسه في: *Zhengmeng 17*, in: *Zhang Zai ji*, pp. 64-65.

63 – مقالة زهانغ زيه حول: *Le grand commentaire aux mutations* et citation du Zhengmeng 9, in: *Zhang Zai ji*, pp. 206 et 36،

التعبير"السهل (يي، الذي يعني أيضاً "التحول") والبسيط"، مأخوذ من كتاب **التعليق الكبير** (*Xici* A1).

64 – حول هذا التعبير انظر النص المأخوذ من **هيه نانزي** في الفصل 11، الهامش رقم 12 من هذا الكتاب.

65 – حول هذا الموضوع انظر: Huang Siu-Chi: “Chang Tsai’s Concept of Ch’i,” *Philosophy East and* West, vol. 18 (1968), pp. 247-260, and “The Moral Point of View of Chang Tsai,” *Philosophy East and West*, vol. 21 (1971) pp. 141-156,

وراجع أيضاً: T’ang Chün-yi, “Chang Tsai’s Theory of Mind and its Metaphysical Basis,” *Philosophy East and West*, vol. 6 (1956), pp. 113-136, and Anne D. Birdwhistell, “The Concept of Experiential Knowledge in the Thought of Chang Tsai,” *Philosophy East and West*, vol. 35 (1985), pp. 37-60.

66 – *Zhengmeng* 1, in: *Zhang Zai ji*, pp. 10 et 9.

67 – *Zhangzi yulu* (propos rapports de maitre zhang), 2e partie, in: *Zhang Zai ji*, p. 325.

68 – انظر: *Zhengmeng* 2, in: *Zhang Zai ji*, p. 12. Les références sont au *Zhuangzi* 61 au 22 et au *Lunheng*، مذكورة في الفصل 10 في الهامشين 11 و19 من هذا الكتاب.

70 – *Zhengmeng* 1, in: *Zhang Zai ji*, p. 7-9.

71 – *Yishuo* (explications sur les mutations), in: *Zhang Zai ji*, p. 207، النص المستشهد به مأخوذ من (Xici A 12)، انظر الفصل 11، الهامش رقم 43 من هذا الكتاب.

72 – Explication du *Grand commentaire* dans: le *Yishuo*, in: Zhang Zai ji, p. 231 "الطاقة" (جيان) و"الانقياد" (شان)، اللذان يميزان البين واليانغ نجدهما مقترنين في المشبتكين الثمانيتين الأوليين كيان وكين (مع إمكانية التلاعب بالنطق) في: Xici (*Grand commentaire*) B 9.

73 – Propos sur le *Shuogua* (explications sur les figures) dans: le *Yishuo*, in *Zhang Zai ji*, p. 233.

74 – *Zhengmeng* 2, in: *Zhang Zai ji*, p. 10.

75 – *Zhengmeng* 1, in: *Zhang Zai ji*, pp. 7-8.

76 – *Zhengmeng* 5 et 6, in: *Zhang Zai ji*, pp. 19 et 22.

77 – *Zhengmeng* 6, in: *Zhang Zai ji*, p. 21. Les références sont au *Mengzi* VII A 1 et 4 (انظر أعلاه الفصل 6، ص 204–206 وص 212–213، من هذا الكتاب).

78 – مقطعان من هذا الفصل الأخير من **زهنغ منغ**، كان زهانغ زيه قد كتبهما على الجدارين الشرقي والغربي من مكتبه سماهما ابن اخيه شنغ يي "النقش الشرقي" و"النقش الغربي"، وكان يعتبر هذا الأخير أنه "رؤية لم يبلغها أحد منذ "مينسيوس". ومهما يكن من أمر فإن النقش الغربي" يبدو أنه النص الوحيد تقريباً من مجمل ما كتبه زهانغ زيه ونال رضا الأخوين شنغ.

79 – الذي "يملأ السماء – الأرض"، والذي يكون جسدي أيضاً هو الـ كي؛ الذي "يسوس السماء – الأرض" والذي هو أيضاً طبيعتي، هو الثنائية القطبية يين/ يانغ. انظر: *Mengzi* II A2.

"إذا اغتذى الـ كي بالاستقامة، دون أن يتلوث بأي صورة من الصور، فإنه يملأ كامل الفضاء، القائم ما بين السماء والأرض" (ورد في الفصل 6 "الفيزيولوجيا الأخلاقية" من هذا الكتاب).

80 – إشارة إلى كتاب: *Entretiens* de Confucius, XII, 5: "Entre les quatre mers, tous les hommes sont frères"، (ورد في الفصل 2، من هذا الكتاب).

81 – *Ximing* ("نقش الغرب": يتعلق الأمر ببداية الفصل 17 من **زهنغ منغ** (*Zhengmeng*)) in: Zhang Zai ji, pp. 62-63، انظر: Werner Eichhorn, *Die Westinschrift des Chang Tsai: Ein Beitrag Zur Geistesges- chichteder der nördlichen Sung* (Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1939).

82 – Propos sur le *Shuogua* (*explications sur les figures*) dans: le *Yishuo*, in: *Zhang Zai ji*, pp. 235

83 – Explication du *Grand commentaire* dans: le *Yishuo*, in: *Zhang Zai ji*, p. 185. Les citations sont du Xici A 5, B9 et A4.

84 – Explications du *Grand commentaire* dans: le *Yishuo*, in: *Zhang Zai ji*, p. 185. Les citations sont du *Xici* A 5, B 9 et A 4.

85 – *Zhengmeng* 6, in: *Zhang Zai ji*, pp. 20-21

86 – *Zhangzi yulu* (أقوال منسوبة للمعلم زهانغ)، 2[e] partie, in: *Zhang Zai ji*, pp. 324-326، وهذا يلي، ويوازي تماماً الاستشهاد الوارد في الهامش رقم 67 من هذا الفصل.

87 – *Zhengmeng* 6, in: *Zhang Zai jii*, pp. 22-23.

88 – انظر: *Mengzi* VII B 15.

89 – *Xingli shiyi* (*Fragments sur la nature et le principe*), in: *Zhang Zai ji*, p. 374، سوف تستعاد هذه العبارة الصغيرة بشيء من الغيرة من قبل الأخوين شنغ وزهي كزي، انظر الفصل 19، الهامش رقم 34 من هذا الكتاب.

90 – *Zhangzi Yulu* (Propos rapportés de maître Zhang), 3[e] partie, in: Zhang Zai ji, p. 330، العبارة "مصمم على التعلم" تحيل الى: *Entretiens de Confucius*, II, 4 (انظر الفصل 2، الهامش رقم 6 من هذا الكتاب).

91 – *Jingxue liku* (*Thesaurus des principes de l'etude des classiques*), in: *Zhang Zai ji*, p 267.

92 – *Zhangzi yulu*, 2[e] partie, in *Zhang Zai ji*, p 312.

93 – *Jingxue liku*, in *Zhang Zai ji*, p 278.

94 – Ibid., p 280. Yan Hui et Mn Sun sont deux disciples de Confucius.

95 – تفسير المشبكة السداسية الأولى كيان من كتاب **التحولات** من: *Yishuo*, in *Zhang Zai ji*, p. 78، انظر: *Entretiens*, II, 4: "في السبعين كنت أتبع قلبي، ومع ذلك لم أخالف أية قاعدة" (انظر الفصل 2، الهامش رقم 6 من هذا الكتاب).

96 – في ما يتعلق "بنضج الحس الإنساني" انظر: *Yishuo*, in: *Zhang Zai ji*, pp. 77 et 216 ،

في ما يتعلق "بإشراف العقل" انظر: *Jingxue liku*, in: *Zhang Zai ji*, p. 274.

97 – *Jingxue liku*, in: *Zhang Zai ji*, p. 285، من أجل معالجة قريبة لموضوع المرآة انظر أعلاه ما يتعلق بشاو يونغ في الهامش رقم 31 من هذا الفصل.

98 – يلمح زهانغ زيه هو الآخر إلى رجل السونغ المذكور بالتفصيل في **المنغ زي**: *Mengzi* II A2، انظر: *Yishuo*, in: *Zhang Zai ji*, p. 77، في ما يتعلق **بزهو دينيي** انظر أعلاه الهامش رقم 53 من هذا الفصل.

99 - *Zhengmeng* 7, in: *Zhang Zai ji*, p 24، في ما يتعلق بالاستشهاد بنص مينسيوس انظر: *Mengzi* VII A 1 التمييز بين "المعرفة الناجمة عن البصر والسمع" و"المعرفة الخاصة بالطبيعة الأخلاقية" سوف يفسرها الأخوان شنغ بشكل موسع (انظر الفصل 18 "رؤية المبدأ" من هذا الكتاب).

100 - بنية الكتابات الفسيفسائية لدى زهانغ زيه ومن جاء بعده، كشف عنها بشكل جيد:
Michael Lackner: "Argumentation par diagrammes: Une architecture à base de mots. Le ximing depuis Zhang Zai jusqu'au yanjitu," *Extrême-Orient, Extrême- Occident*, vol. 14 (1992), pp. 131-168, and "Citation et éveil: Quelques remarques à propos de l'emploi de la citation chez Zhang Zai," *Extrême-Orient, Extrême- Occident*, et 17 (1995) pp. 111-130.

101- انظر: *Yulu chao* (suppléments aux propos rapportés de maître Zhang), in: *Zhang Zai ji*, p. 335، يتعلق الأمر بالطباخ دينغ الوارد ذكره في **الزهانغ زي**. انظر أعلاه الفصل 4، الهامش رقم 32 من هذا الكتاب.

الفصل الثامن عشر

فكر سونغ الشمال (القرن الحادي عشر)

بين الثقافة والمبدأ

الأخوان سو والأخوان شنغ

في منتصف القرن الحادي عشر، ظهر على المسرح السياسي والفكري جيل (جديد يقتفي أثر الرجالات الكبار الفاعلين الذين عرفوا في بداية عهد السونغ). ابن الأديب العصامي سو كزون (Su Xun) من سيشوان (Sichuan)، عاش سي شي ما بين 1037 – 1101، اشتهر شاعراً باسم سو دونغ بو (Su Dongpo)، جذب إليه الانتباه سنة 1057 عندما فاز بامتحان نظمه أويانغ كزي (Ouyang Xiu) هو وأخوه سو شيه (Su Che) (1039 – 1112)[1]. وبخلاف ذلك فإن شنغ يي (1033 – 1107) وأخاه الأكبر شنغ هاو (1032 – 1085)[2] يتحدران من عائلة متقفين بيروقراطيين من الشمال. وبدل أن يلتحقا بمدرسة أويانغ كزي كما الأخوان سي، أرسلا منذ مطلع شبابهما ليكونا على مقربة من زهو دينيي. شأنه شأن عمه زهانغ زيه أمضى شنغ هاو أول الأمر عقداً من الزمن لدراسة الطاوية والبوذية، قبل أن يعود إلى الداو الكونفوشيوسي، في ما درس أخوه الأصغر في العاصمة بإشراف هو يوان (Hu Yuan)[3].

بعد نجاحهما في امتحانات سنة 1057، السنة نفسها التي نجح فيها سي شي، دخل شنغ هاو وعمه زهانغ زيه الوظيفة الرسمية، فيما انكفأ شنغ يي لأنه رسب. في تلك الأثناء، وبسبب معارضة إصلاحات ونغ انشي، وجد زهانغ زيه نفسه مرغماً على العودة إلى مسقط رأسه غوان زهونغ (Guanzhong)، وشنغ هاو على الالتحاق بأخيه في لويانغ (Luoyang) التي استقطبت المعارضة. وبخلاف الأخوين سي، فإن الأخوين شنغ انصرفا إلى التعليم والتأمل الفلسفي منشئين مدرستيهما الخاصتين (في هذه المرحلة أصبحا صديقين لشاو يونغ (Shao Yong)، جارهما المقيم في لويانغ). ومع تبدل السياسة الذي صادف وفاة أخيه الأكبر سنة 1085، ورغم أن شنغ يي لم يشغل أي منصب إلا أنه أخذ يتمتع بسمعة طيبة في الأوساط المناوئة للإصلاح، فجرى تعيينه مؤدباً للإمبراطور الشاب زهيه زونغ (Zhezong) (حكم من 1058 إلى 1100)، في ما استدعي سي شي إلى البلاط لتنظيم الامتحانات. ورغم أن الرجلين شكّلا جزءاً من الفئات المعارضة، فقد عرفا التقلبات نفسها حتى وفاتهما، الحظوة تارة والاضطهاد تارة أخرى. في نظر أدباء نهاية القرن الحادي عشر، فتحا الخيار أمام طريقين ممكنين: الارتقاء الثقافي الفردي والإيمان بالطبيعة الأخلاقية.

سو شي وداو الثقافة

في أثناء منفاه في الجنوب سنة 1079 ألّف سو شي تفسيره لـ **كتاب التحولات**، الذي اعتبره هو نفسه أهم مؤلفاته[4]. رأي يبعث على الدهشة بالنظر إلى سمعته "كرجل ثقافة" وين (wen) مبرّز في النثر والشعر والخط، وإن اعتبر غالباً مولعاً بالبحث عن الداو. والواقع أنه في بداية عهد السونغ كان الـ وين (wen) هو الغالب في مجمل معانيه: المقدرة الأدبية، والموروث النصي والمجال المدني (بالتعارض مع العسكري). ولكن، وبعملية دفع من أويانغ كزيو اتجهت حركة "الكتابة على النسق القديم" (غو وين (guwen) الموروثة عن هان

يي، إلى تجاوز التقليد البسيط للأشكال القديمة، وذلك بالاتجاه بها نحو البحث عن المبادئ الثابتة).

تأويله الشخصي للغاية للثقافة، هو الذي جعل سو شي معارضاً لوانغ أنشي الذي كان يقوم مشروعه على"توحيد الأخلاقية بهدف تنميط العادات"[5]. يكشف تعليق سو شي على التحولات عن عدائية عميقة لكل إلزام مفروض من الخارج. بالنسبة له، وهو المقتنع بأن البشر "يملكون، وبكل تأكيد، الاستقامة داخل أنفسهم"[6]، رأى أنه من واجب الواحد منهم أن يجد هو بنفسه جذراً مشتركاً. في التعارض الذي قام بين وانغ أنشي وسو شي، جرت مواجهة بين مفهومين للإنسانية الكونفوشيوسية: المفهوم السلطوي لرجل الفعل، كما في فكر كزان زي (Xunzi)، والمفهوم الثقافوي لرجل الـ وين (wen). في العالم الفكري لسونغ الشمال، يمثل سو شي إنسانية ثقافية أخلاقية أيضاً، ترسو وفي آن واحد، في الـ وين كما في الداو، ويمارسه مثقفون، لم يعودوا مفسرين متزمتين، وإنما صاروا عقولاً فضولية تريد أن تعرف كل شيء، وفي الوقت عينه عقولاً ناقدة وموسوعية.

كيف يمكن فهم العلاقة بين الداو والتحولات اللامحدودة للكائنات والأحداث؟ عن هذا السؤال الجوهري في زمانه يجيب سو شي بمفهوم المبدأ الملازم للأشياء لي (LI 理)، الذي يقيم وحدة جوهرية، ليست مفروضة من الخارج. يستعيد في هذه النقطة فكرة وانغ بي القائلة بأن الكائنات والوقائع في تعدديتها اللانهائية ترجع إلى وحدة أساسية تكسبها معنى. ولكنه يتوقف أكثر من وانغ بي عند الرهان الاجتماعي الأخلاقي لهذه الوحدة: إنها هي التي تسمح بالاعتقاد بإمكان تحقيق ممكن لعالم منسجم بدفع من الحكيم. يعمل هذا في الواقع بالتوافق مع الداو: ليس لديه أفكار ثابتة أو مسبقة عن الحالة التي ينبغي أن تكون عليها الأشياء، يدعها فقط تعمل وفقاً لمبدئها:

السماء – الأرض والإنسان ترجع إلى المبدأ الواحد نفسه. وإذا كان الإنسان نادراً ما يستطيع الاندماج مع السماء – الأرض فلأن الأشياء تغشّيه، والتبدلات والتحولات تشوشه، يتقاذفه الفأل والنحس. يتفوق عليه كل أمر يجهله. ما من تغيير، وتحوّل أكبر من الانتقال من الظلمة إلى النور، من الفأل إلى النحس، ولا أكثر وضوحاً من الانتقال من الحياة إلى الموت، وما من شيء عصي على المعرفة أكثر من الشياطين والأرواح. الذي يعرف هذه الأشياء الثلاثة فلا شيء يغشّيه. وبزوال الغشاوة لا شيء يمنع الإنسان من الاندماج مع السماء – الأرض(7).

الحكيم هو الذي يجد طريقه إلى مبدأ الأشياء. يرجع سو شي صدى زهانغ زي ويذكرنا بـ "اللافكر" مفكّر فيه بوذية الشان فيدعو إلى "مهارة" تمليها الأشياء نفسها على الجسد وعلى الطاقة الفكرية شين (shen 神) أكثر مما تمليها على القوة العاقلة. وهكذا تعود بشكل طبيعي صورة السابح:

فهم المبادئ بجوهرها يعني استنفاد معناها. الدخول في البعد الروحي شين (shen) يعني تحقيق الطبيعة بشكل تام للوصول إلى المصير. "الوصول إلى عمق المبدأ، تحقيق الطبيعة بشكل تام لبلوغ المصير" أيقتصر الأمر على هذا وحده؟ الهدف ليس أقل من "تطبيق التجربة". لنأخذ مثل الماء: أن نعرف كيف نطفو وكيف نجري، أن نستنفد التحولات الممكنة للماء كلها، وإيجاد الوسائل الممكنة للتجاوب معها، هذا يعني فهم المبادئ في جوهرها. أن نعرف كيف نطفو أو ننساب في الماء إلى النقطة التي نغدو فيها شيئاً واحداً معه، بحيث لا نعود نعي أنه ماء، هذا يعني الدخول في البعد الروحي. الذي يطفو وينساب في الماء ويتلاحم معه دون أن يشعر أنه في الماء، يبرع حتماً بالسباحة، بل وأكثر من ذلك، يبرع في قيادة مركب! هذا يعني "تطبيق التجربة". عندما يقود سابح ماهر مركباً يكون خالي البال، مرتاح الجسد. لماذا؟ لأن تجربته فعالة وشخصه بأمان. عندما أتوصل إلى درجة أشعر معها بالأمان، لا شيء يمكنه أن يسيطر علي وأفوز في الفضيلة(8).

رغم الإفادة كثيراً من فكر زهانغ زي، يبقى فكر سو شي كونفوشيوسي الرؤية: بعد البحث من انصهار كامل في "الأصل" ووحدة العالم، اللذين اكتفى بهما زهانغ زي، تأتي المرحلة "الهابطة" للردّ على الكائنات والأشياء. يرى سو

شي أن ما يبقى جوهرياً في ذاته عندما يتبدل كل شيء أو يفنى هو الطبيعة. استكمال وحدة طبيعته، دون أن يبقى هناك أي أثر للتمايز بين الذات والباقي، هذا هو المصير. ولكن معرفة الردّ على الكائنات في لانهائية تحولاتها "بتطبيق التجربة"، هي خصوصية المميزات الطبيعية التي هي العواطف كينغ qing) 情). وفي نهاية الطاف، هذه الألفاظ الثلاث – طبيعة، مصير، عواطف- متساوية تتجه نحو حقيقة وحيدة: اختلافها ظاهري ليس إلاّ، وذلك بحسب الموقع الذي نتخذه في الحركة الصاعدة للبحث عن المصدر (مما يسمح "بالوصول" إلى الداو) أو الهابطة للسباحة في التيار (التي هي "ممارسة الداو). والخلاصة أن هاتين الحركتين لا توحيان بثنائية في طريقتنا لعيش الداو تماماً كما أن يد الحرفي (وهذه صورة أيضاً مأخوذة من زهانغ زي) ليست بحاجة لأن توجهها القوة العاقلة للقيام بحركتها بإتقان إذ إن الطبيعة وحدها قادرة عليه:

ينطبق الأمر نفسه على إستعمال أداة، الذي لا يساوي اليد نفسها. فاليد تعمل بشكل طبيعي دون أن نعرف كيف ولماذا. عندما تصل الطبيعة إلى هذه النقطة يسمى ذلك بـ "المصير".[...] الانفعالات هي حركات الطبيعة. عندما نركب التيار نصل إلى المصير، عندما ننزل عنه نصل إلى الانفعالات. ما من شيء إلا وهو طبيعة، بين الطبيعة والانفعالات لا يوجد تمايز قائم بين الحسن والقبيح. ما إن تتشتت الطبيعة في الفعل حتى تغدو انفعالات، هذا كل ما في الأمر. بين الطبيعة والمصير لا مجال للانتقاص بين ما يعود للسماء وما يعود للإنسان. ما إن نصل إلى الوحدة، بحيث تزول الأنا تماماً، هذا يسمى المصير. هذا كل ما في الأمر(9).

الأخوان شنغ و"دراسة الداو"

بتأثير من روحية شان وجماعاتها نشأت ظاهرة اجتماعية وثقافية جديدة جداً في صين السونغ. ألا وهي ظهور جماعة كونفوشيوسية أقامت شبكة من العلاقات، وانتسبت إلى تقليد متمايز عن الكونفوشيوسية "البيروقراطية" الرائجة

في تلك المرحلة. وهكذا قامت المجموعات التي تشكلت بدءاً من القرن الحادي عشر، وبخاصة في غان زهونغ حول زهانغ زيه وفي لويانغ حول الأخوين شنغ، وانصرفت إلى "دراسة الداو" داوكزي (daoxue 道學). ترسخ هذا الأمر بالرغبة في الوصول الحر والمباشر إلى الداو الذي تقوم مبادؤه في العقل نفسه، بالتعارض مع معرفة الداو المتلقى بواسطة الموروث الثقافي الذي دافع عنه سو شي. في عملية تحوّل القيم التي جرت بين نهاية القرن الحادي عشر ونهاية القرن الثاني عشر، تخلى الأدباء بشكل تدريجي عن الرؤية الأدبية والتاريخية الموروثة عن الثقافة التقليدية لصالح الاهتمامات الأخلاقية والفلسفية بشكل أساسي[10]. الداو كزي هو إذن تطلع، مع تجاوز الكونفوشيوسية التفسيرية للهان والتانغ، إلى بلوغ النَفَس البدئي لتعاليم كونفوشيوس الذي نلاحظه في كتاب **المحاورات**[11].

يشارك الأخوان شنغ جميع مفكري التجديد الكونفوشيوسي، وبشكل خاص عممها زهانغ زيه، الفكرةَ القائلة بأن الداو هو واحد وأنه يجب إيقاظه من نومه الطويل منذ مينسيوس. كان هذا الأخير أولَ من حدد خط نقل الداو الذي يظهر فيها كونفوشيوس وريثاً للملوك الحكماء الأسطوريين ياو وشين مروراً بيي وتانغ ووين، الذين أسسوا بالتتابع حكم السلالات الثلاث في العصور القديمة[12]. بعد مضي ألف سنة، قام هان يي في نهاية عهد التانغ بإضاءة الشعلة، معتبراً أن مهمته هي أن يجد "التعاليم الموثوقة" لكونفوشيوس التي ضاعت منذ مينسيوس، مستبعداً بهذا كزان زي وكونفوشيوسيي الهان. وعلى نهج هان يو، أكد لي آو (Li Ao) خط مينسيوس عندما جعل الانتقال من كونفوشيوس إلى مينسيوس يمر عبر يان هوي، زنغ زي وزي سي، تلميذي كونفوشيوس وحفيده. بعد بضعة قرون، حيا شنغ يي أثناء وفاة أخيه الأكبر

(والذي سمي مينغ داو (Mingdao)، أي الذي "يوضّح الداو")، حياه باعتباره وريث الداو الكونفوشيوسي الذي انقطع منذ ألف وخمسمئة سنة:

[أخي] كان يقول إنه منذ غياب مينسيوس، توقفت عملية نقل تعاليم القديسين، وقد نذر نفسه لمهمة إعادة إحياء "هذه الثقافة"(13).

منذ نعومة أظفار الأخوين شنغ، بدا لهما، وبخاصة أصغرهما، بأنه يمكن العودة إلى الداو الأوحد عن طريق الفهم الكلي للكلاسيكيات، وبأن "التعلم" يقود إلى القداسة كما أوضحه يان هوي، أصغر الأخوين وأكثرهما بمحبة من قبل تلامذة كونفوشيوس، والذي توفي - مبكراً. نتذكر الحكم الذي أصدره زهانغ زيه على ابن أخيه الأصغر: "يمكن مقارنته بالمعلم يان [هوي]، ولكني شديد الخشية من أنه لا يجاريه في التخلص من الأنانية"(14). نجد العجرفة الفكرية لدى شنغ يي ماثلة في البحث الذي كتبه ولم يكن يومذاك قد تجاوز العشرين من عمره: "ما يحب المعلم يان أن يتعلمه":

انصبت دراسته على الداو الذي يقود إلى القداسة. هل يمكن أن يصير المرء قديساً عن طريق الدراسة؟ أجل. ما هو هذا الداو؟ من كل الذين تتركز فيهم طاقة السماء - الأرض، الذي يتلقى أفضل ما لدى "العوامل الخمسة" هو الإنسان. جذر كينونته هو الأصالة والسكينة. طالما أن طبيعته الأخلاقية لم تنتشر، تكون تامة بمظاهرها الخمسة: الحس الإنساني، العدل، الطقوس، التمييز، الإيمان السليم. عندما يظهر شكله الجسدي ويدخل في تماس مع الأشياء الخارجية، يهتز من الداخل. من هذا الاهتزاز تولد الانفعالات السبعة: الفرح، الغضب، الحزن، اللذة، الحب، الحقد، الرغبة. عندما تشتد الانفعالات وتعنف، تُفسد الطبيعة الأخلاقية. الكائن اليقظ يوجه انفعالاته بحيث تتوافق مع "الوسط"، يقوّم عقله وينمي طبيعته. وهذا ما نقصده بقولنا إنه جعل انفعالاته طبيعية. أما الكائن البليد، غير العارف بكيفية السيطرة عليها، فيترك لها حرية العمل وصولاً إلى الفساد، بحيث تشل عمل طبيعته وتخلص إلى القضاء عليها. وهكذا نقول إنه جعل طبيعته انفعالية.

داو الدراسة ليس سوى تصويب العقل وتنمية طبيعته. أن تكون أصيلاً ومستقيماً في الوسط، هذا هو القديس. رجل الخير الذي يبغي التعلم يجب أن يكون أولاً واضح الفكر

ويعرف ما الذي عليه أن ينميه، ثم يضع قواه كلها للوصول إلى هدفه، وهذا ما نسميه "الانطلاق من الوضوح للوصول إلى الأصالة"[15].

وإذا كان الأخوان شنغ لم يعترفا أبداً بـ زهو دينيي كـ معلم بشكل صريح (وهذا ما لا يزعج زهو كزي الذي دفعته رغبته في صياغة سلسلة لنقل الداو إلى إقامة علاقة بنوّة بينهما) إلا أنهما أخذا شيئاً من تعاليمه. تجربة شنغ يي في مطلع شبابه خير شاهد على ذلك، قدم نفسه على أنه معلّق حقيقي على كتاب **تفسير الرسم البياني للمقام الأسمى** ولكنه طوى صفحاً عن المظهر الكوزمولوجي ليتوقف طويلاً عند عبارة كتاب **الوسط الثابت:** "أمر السماء هو الذي يسمى الطبيعة" – الطبيعة الخاصة بالإنسان الذي باتت مهمته مذّاك أن يتمم مصيره الأخلاقي بالتوافق مع الداو السماوي.

الـ لي كمبدأ

كما هو الحال مع زهو دينيي وزهانغ زيه، بات من الصعب قراءة الأخوين شنغ خارج التوليفة التي أعدها زهي كزي بعد قرون من الزمن، والتي تميل أحياناً إلى التقليل من شأن معالمهما الأكثر أصالة وطمس بصمة البوذية التي كانت على درجة من العمق بحيث يتعذر إنكارها. غالباً ما يتم وضعهما معاً في سلة واحدة دون أية محاولة لتمييز اختلافات النبرة، علماً بأننا في مثل هذه الحالة، وإن نادرة، أمام أخوين فيلسوفين وضعا نفسيهما، رغم التكامل الملحوظ لمزاجيهما المتناقضين في خدمة الحدس نفسه، ونشر فكر بصوتين. وفي ما اختار شنغ هاو، محمولاً باندفاع مينسيوس غنائية تجسدت في عديد القصائد، آثر شنغ يي الدقة والتشدد، بل وحتى الصرامة الفكرية والأخلاقية، وهذه أمور حبّذها زهي كزي، فغدت المميزات الغالبة على "مدرسة شنغ – زهو".

أكثر من أخيه الأكبر، الذي مات شنغ يي قبله باثنتين وعشرين سنة، وجد لديه متسعاً من الوقت لعرض مفهوم متماسك للـ لي (LI) "كمبدأ". والواقع أنه

رأى أن الـ لي وليس الـ كي الذي قال به زهانغ زيه هو الذي يكشف عن مجمل الواقع، وذلك لأنه يمثل في الوقت عينه أساس كل شيء واستعداداته الجوّانية. تحديده السهل جداً لنفسه هو "ما يجعل من الشيء ما هو عليه (أو أن يعمل كما يعمل)" سويي ران (Suoyiran):

كقاعدة عامة، كل شيء يخضع لمبدأ[16].

أن تزهر شجرة في الربيع وتذبل في الخريف هذا مبدأ ثابت. ليس هناك من مبدأ يجعلها تزهر على الدوام[17].

لكل شيء مبدؤه. لنأخذ مثلاً، الذي يجعل (سويي) النار حارة، الماء بارداً، وحتى الذي ينظم العلاقات بين الحاكم والوزير، والأب والابن: هذه كلها مبادئ[18].

أن يكون الحاكم في المرتبة الأرفع والوزير في وضعية المرؤوس هذا مبدأ ثابت في الكون[19].

هنا وضعت على تواز، وفي المستوى نفسه، الظواهر الطبيعية والعلاقات التي تربط ما بين الكائنات البشرية. المبدأ هو في الوقت نفسه طبيعي وأخلاقي، الشجرة التي تزهر في الربيع وتذوي في الخريف تخضع "لمبدأ ثابت" بالطريقة نفسها التي يكون فيها الأب عطوفاً والابن باراً. نحن نذكر أنه وفقاً لـ "تصويب الأسماء" الذي توقف عنده كونفوشيوس في **المحاورات**، أن الحاكم الذي يتصرف وفقاً لمبدأ الحاكم، هو الوحيد الذي يستحق أن يسمى "حاكماً"[20]. جعل الأخوان شنغ من الـ لي (LI 理) مبدأ تقعيدياً، قاعدة طقوسية أساسية لي (LI 理) بفضلها يكون لكل كائن ولكل شيء دور خاص به يلعبه للحفاظ على الانسجام العام:

الامتناع عن النظر، والسماع، والكلام، والتنقل، ضد المبدأ، هو أن تتصرف وفقاً للطقوس: الطقوس هي المبدأ. كل ما ليس مبدأ سماوياً ما هو إلا رغبات بشرية أنانية تجعلنا، رغم نيتنا فعلَ الخير، نتصرف بما يتعارض مع الطقوس. فبغياب أية رغبة بشرية يغدو كل شيء مبدأ سماوياً[21].

في التصور القائم لـ لي (LI)، هناك قسم من المعقولية ("ما يجعل منه هكذا" سويي ران)، وهذا ما سبق أن أوضحه وانغ بي في القرن الثالث، ولكن هناك أيضاً قسم من المعيارية ("ما ينبغي أن يكون هكذا" سودانغ ران (suodangran) (所當然). وبعبارات أخرى، يعني المبدأ حقيقة شيء ما ووظيفته في آن (على أن تؤخذ بالمعنى الطقوسي). وهذا يعني أنه ما من مبدأ بواسطته سويي (suoyi) يوجد شيء أو يزول، شيء كهذا لا يمكن أن يوجد، ولكن الشيء، أيضاً، الذي لا يعمل وفقاً لمبدأه المفترض سودانغ (suodang) ليس هو المسمى شيئاً:

لا يوجد الشيء فعلاً إلا إذا وُجِدَ. المبدأ الذي يصدر عنه ويعمل بموجبه هو بداية الشيء. والمبدأ الذي يجعله يختفي ويؤدي به إلى الفناء هو نهايته. في غياب هذه المبادئ، حتى وان كانت صورة الشيء تطرق السمع أو تجذب البصر، فإنه لا يمكن الركون إلى الأذنين أو العينين، ولنا الحق في نفي وجود هذا الشيء [...] لأن المبدأ موجود فعلاً يكون الشيء موجوداً بالفعل، ولأن الشيء موجود بالفعل فَإن وظيفته تكون حقيقية. وبسبب الوجود الفعلي للمبدأ يستطيع عقلنا التوصل إلى المفهوم الحقيقي، ولأن المفهوم حقيقي يكون الحدث حقيقياً. هذا كله يوضح [جملة كتاب **التعليق الكبير**] "بصعودنا إلى الأصل ندرك النهاية". عربة لا يمكن استخدامها للنقل ليست عربة، مغرفة لا يمكن استخدامها لسكب الخمرة أو الحساء ليست مغرفة[22].

تلتقي العربة التي بسبب تعذر استخدامها للنقل تمتنع أن تكون عربة مع "المقطع المربع الذي لم يعد مربعاً" في **محاورات** كونفوشيوس[23]. وبخلاف ما يمكن أن يفكر به عقل أرسطي، فإن الـ لي لا يهدف إلى تحديد الأشياء، إنه لا يعرض لخصائصها، بل يهتم بالدور الذي يقوم به كل واحد منها ليحتل موقعه المناسب في النظام الطبيعي أي في الانسجام الأخلاقي:

"من يقل: شيء، يقل: قاعدة". يجد الأب راحته في العطف، والابن في البر، والحاكم في الإنسانية، والوزير في المراعاة. من بين العشرة آلاف كائن والوقائع الكثيرة، ما من واحد منها إلا وله موقعه الخاص: إذا وجده كل واحد منها، يكون السلام، أما إذا لا، فيكون

الاضطراب. إذا كان باستطاعة القديس أن يحكم العالم بنظام منسجم، فإن ذلك ليس بفضل قدرته على سن قواعد للأشياء، وإنما لكونه يقيم في نظام يحتل كل واحد فيه موقعه المخصص له[24].

المبدأ بين الواحد والمتعدد

رغم ما يدين به لتصورات طويلة سابقة، فإن **لي** شنغ يي لا يختلط مع **لي** سابقيه: فهو لا يصدر، كما عند وانغ بي، عن مصدر وحيد؛ وبالتمايز عن سو شي، إنه لا يؤسَّس في الموروث الثقافي، ولا يتطلب مستويات مختلفة للواقع كما عند شاو بينغ. يتحدث يي عن مبدأ حاضر وجاهز للعمل في كل شيء، وهو ليس جوهراً ولا هو قوة مفارقة، وإنما هو، بكل بساطة، الطريقة التي يساهم فيها كل كائن بعملية السماء – الأرض. كانت البوذية الصينية، وبخاصة مدرسة هوايان، قد وضعت مفهوم الـ لي كمبدأ مطلق بالتعارض مع تجليات العالم الظاهراتي شي (shi 事). في مناقشة حول **سوطرا إكليل الزهر** التي استوحى منها الأخوان شنغ من دون شك فكرة التناغم بين المبدأ والظواهر، تم تقديم كل كائن أو حدث على أنه خاضع لمبدأ داخلي خاص به، ولكنه يرجع إلى مبدأ واحد ومشترك.

العشرة آلاف مبدأ ترجع إلى مبدأ واحد[25].

مبدأ أسمى ينتصب موازياً للداو:

في الأعلى والأدنى، في جذر الأغصان وذروتها، في الداخل والخارج، كل شيء يصدر عن مبدأ واحد الذي ليس إلا الداو.

ما هو داو السماء؟ لا شيء سوى "المبدأ".

المبدأ هو بكل بساطة داو السماء[26].

من الكلمات المنحوتة تيانلي (tianli) "المبدأ السماوي" داو لي (daoli) "مبدأ الداو" (هذه الكلمة الأخيرة تستعمل اليوم في اللغة الحالية للدلالة على مبدأ تفسيري أو عقلاني):

عندما يحدث شيء ما دون أن يكون هناك شخص ما ليفعله، عندما يقع أمر ما دون أن يكون هناك شخص قد تسبب به، يكون من صنع المبدأ السماوي[27].

لنلاحظ أيضاً أن **لي**، كما هي الحال مع الداو، يمكن أن تستخدم كلفظة شائعة، قد تستعمل بصيغة الجمع كما قد تدل على المطلق الذي لا يمكن التعبير عنه إلا بصيغة المفرد. مما جعل زهو كزي يقول:

الداو هو الطريق، المبادئ هي الخطوط التي تشكل الدوافع إليه [...] على شاكلة خطوط الغابة [...]. الكلمة داو تشتمل على الكلية، فيما تمثل المبادئ الشرايين الكثيرة القائمة داخل كلمة الداو. باستطاعتنا أيضاً أن نقول: الكلمة داو تشير إلى الكل، والكلمة لي إلى جوهرها[28].

لا تشكل السماء – الأرض كلاً واحداً إلا لأن مبدأ واحداً ووحيداً يخترقها. هناك ما بين المبادئ الخاصة، التي تسم كل شيء، و"المبدأ" ليس علاقة واقع بمثال، وإنما علاقة أجزاء بكل، كل جزء على صورة الكل:

روح إنسان واحد هي روح السماء – الأرض. مبدأ الشيء الواحد هو مبدأ العشرة آلاف شيء. دوران يوم واحد هو دوران السنة بكاملها. من يقل جماعة يقل وحدة، من يقل فردية يقل تعددية. في النهاية الكل يرجع إلى الواحد، المعنى الجوهري لا يمكن أن يكون اثنين إذا كانت عقول البشر على هذه الدرجة من الاختلاف كما هي الحال مع وجوههم، فذلك بحكم فرديتهم وحدها لا غير[29].

العلاقة بين الأجزاء مع ما يجمعها كلها يعطي معنى للعبارة الشهيرة "المبدأ واحد ولكن تخلقاته متعددة" لي يي أر فن شي (li yi er fen shu) التي أيدها بوضوح "نقش الغرب" لزهانغ زيه[30]. تعني هذه العبارة أن "المبدأ" يوحد بين عناصر يوحي مظهرها بالاختلاف والتباين مع المحافظة على خصوصياتها،

كما تعني أن الفئات والطبقات يمكن أن تندمج في وحدة وانسجام تامين. هناك مثل كلاسيكي هو النواة الصغرى العائلية، التي شكلت كلاً يحتل فيه كل فرد موقعه، ويؤدي الدور الخاص به. يدور الأمر حول الرفض وفي الوقت نفسه حول ما يقوله من يتجه إلى التشدد في مسألة الاختلافات، ومن يتجه إلى تخفيفها: وجهتا نظر تهدفان إلى إقامة داو خاص بالسماء – الأرض وآخر خاص بالإنسان (تمييز قال به في الأصل كزان زي)، كما قال به البوذيون والطاويون وموزيون آخرون ممن سعوا إلى نفي التمايزات أو على الأقل إلى محوها.

"سبر غور الأشياء واتساع المعرفة"

هذه العبارة المزدوجة التي نجدها في مستهل كتاب **الدراسة الكبرى** عرفت عزاً في عهد السونغ بحيث غدت أساساً في "دراسة الداو":

بسبر غور الأشياء غيه وي (gewu) تبلغ المعرفة أقصى درجات اتساعها زهي زهي (zhizhi). ما إن تتسع المعرفة، حتى يغدو الحدس أصيلاً، ما إن يغدو الحدس أصيلاً، حتى يستقيم العقل. بجعل العقل مستقيماً، نصل بذاتنا إلى الكمال[31].

عندما أدرجها الأخوان شينغ في طلبهما الخاص عن المبدأ عن طريق القلب/ العقل كزين (Xin) أعطيا معنى جديداً للفظة غيه وي (gewu)[32]:

سبر (الأشياء) يعني الوصول إليها، بمعنى دخولها حتى بلوغ مبدئها.

الأولوية [في فن بلوغ الذات مرتبة الكمال] هي لاستقامة العقل وأصالة المقصد. تكمن أصالة المقصد في اتساع درجة المعرفة، التي تكمن في سبر غور الأشياء. الكلمة غيه (ge) تعني "وصل"، كما في "وصلت عقول الأسلاف الملكيين". كل شيء يحوى مبدأه، وهذا ما يجب سبر أغواره. للوصول إلى ذلك، هناك أساليب كثيرة: قراءة الكتب وتبين المبادئ الأخلاقية عن طريق المناقشة، التعامل مع البشر والوقائع في الماضي والحاضر والتمييز بين ما هو خطأ وما هو صواب، الاحتكاك بالوقائع والأشياء وإحلالها المنزلة التي تستحقها، هذه كلها طرق للدخول إلى عمق المبدأ[33].

لا تقود فكرة المعقولية الملازمة لعالم منظم إلى البحث عن معرفة تجريبية، وعن ملاءمة بين الأشياء وبين العقل البشري، بل هي أقرب إلى أن تهدف إلى إنقاذ السلوك الأخلاقي والقيم الأخلاقية من الشك البوذي. يقتضي "سبر أغوار الأشياء" سبراً لقضايا أخلاقية ولا يقتضي تحرياً من النمط التجريبي المرتبط بالعلوم الطبيعية. وبهذا يبدو الداو كزي (daoxue) في عهد السونغ أميناً للتعاليم الأصلية لكونفوشيوس الذي كان يرى أن الدراسة تقوم أولاً على تعلم سلوك حياة، وأن المعرفة بحد ذاتها ليست سوى هدف ثانوي، بل هدف ضار:

سبر غور الأشياء للوصول إلى عمق مبدئها لا يعني أن علينا أن نحيط بأشياء الكون كلها. يكفي أن ندخل في عمق شيء محدد، لنعرف الباقي عن طريق المماثلة. لنأخذ على سبيل المثال البر البنوي: كيف يمكن أن نسبر غور البر البنوي؟ إذا لم نتوصل إلى فهم مبدأ شيء بشكل جيد، يمكننا الانتقال إلى شيء آخر، نبدأ بالأكثر سهولة، أو بالأكثر صعوبة، بحسب المستوى الخاص بنا. كأن هناك طرقاً لامحدودة، ولكنها جميعها توصل إلى العاصمة، يكفي سلوك واحدة منها لنصل. ترجع إمكانية التوصل إلى فهم كلي يقول إن العشرة آلاف كائن تتقاسم جميعها مبدأ وحيداً واحداً. ما من كائن واحد، ولا حدث واحد، مهما كان تافهاً، لا يمتلك هذا المبدأ في ذاته.

أنا والأشياء الخارجية نخضع لنفس المبدأ، وبالتالي فإنه عندما نفهم أحدهما، ندرك الآخر، وهكذا نوحد في نفس الطريق ما بين الداخل والخارج. كبير إلى ما لا نهاية، يصل المبدأ إلى ذروة الأعالي، وإلى أقصى عمق السماء والأرض، غاية في الصغر يصل إلى "ما هو" (سوييران) أقل شيء على من يتعلم أن يأخذ بالحسبان كل هذا [...]. كل عشبة مهما كانت صغيرة، كل نبتة لها مبدؤها وتتطلب منا التفكر. تأمل مبدأ الأشياء بهدف التفكر بذاتنا، هذا يعني إننا على مستوى إدراك المبدأ، بالتالي معرفة كل شيء عن المكان الذي نقصد[34].

فُهمت الجملة التي طالما جرى تكرارها: "الغنى الأخلاقي يتطلب الرصانة جينغ (jing 敬) والتقدم في الدراسة يكمن في اتساع المعرفة"[35]، فُهمت على أنها خلاصة تعاليم الأخوين شنغ، اللذين شعرا بضرورة الجمع بين المظهر الداخلي والخارجي للجهد الأخلاقي في آن. ضرورة مزدوجة، مستوحاة بالتأكيد من المبدأين البوذيين الكبيرين: التأمل دهيانا (dhyâna) والحكمة براجنا (Prajnâ)، ولكنها تغرف بخاصة من التفكير الطويل للمفكرين الكونفوشيوسيين الممتد عبر القرون حول أصل الشر، وهو القضية المركزية للمناقشات التي تناولت الحركة والسكون. في المرحلة التي تلت مينسيوس، اعتبرت الطبيعة البشرية أنها خيرة من حيث الجوهر في حال السكون، وأن الشر لا يظهر فيها إلا عند الحركة أو الفاعلية. غير أن هذا التصور يحمل خطر الوصول إلى سكونية يرفضها الكونفوشيوسيون. الفاعلية لكي تبقى خيرة، عليها أن تولي عملية التمفصل بين السكون والحركة انتباهاً يحمل مسحة "الرصانة":

سؤال: هل هناك جيد وسيء في العقل؟

جواب: ما يصدر عن السماء هو المصير، ما يصدر عن الحس الأخلاقي هو المبدأ، ما يصدر عن الإنسان هو طبيعته، الذي يأمر الجسد هو العقل: والحقيقة أن هذا كله ليس إلا واحداً. العقل خير بالفطرة، ولكنه يتوسع ليشتمل على أفكار مكتسبة فيها ما هو جيد وما هو سيء. ما إن يتوسع، حتى يجب اعتباره انفعالات لا عقلاً. الشيء نفسه بالنسبة للماء، الذي يبقى ماء إلى اللحظة التي يجري فيها نحو الشرق أو نحو الغرب، عندها لا يكون سوى جريان[36].

"رؤية المبدأ"

ما ينبغي رؤيته في الأشياء ليس حدودها أو خصائصها بقدر ما هو مبدؤها الداخلي الذي يصون العلاقة المنسجمة في ما بينها. إذا كان الانتظام أو الانسجام أكثر أهمية من الأشياء بحد ذاتها، علينا أن لا نعوّل كثيراً على ما تقدمه لنا الحواس. بحسب شنغ يي، من الممكن "رؤية المبدأ جيان لي (jian li

(見理 [...] بشكل لا يقل وضوحاً وتمييزاً عن درب مسطّحة"[37] دون اللجوء إلى الإدراك الحسي. نلاحظ هنا تأثير "شان" الذي تحدث عن "رؤية طبيعة بوذا في ذواتنا" جيان كزنغ (jian xing 見性)[38]. يعلّق شنغ على هذه الصورة بالعبارة التالية الواردة في **الوسط الثابت**: "لا شيء أكثر ظهوراً من المستور، ولا شيء أكثر بداهة من الطفيف":

لا يعتبر البشر الواضح والبديهي إلا ما يرونه بأعينهم أو يسمعونه بآذانهم. ما لا يرونه، ولا يسمعونه، يعتبرونه مستوراً وطفيفاً. ولكنهم لا يعرفون أن المبدأ هو أكثر الأمور بداهة. وهذا ما يجعلنا نفكر بذلك الرجل الذي كان في الزمن الغابر يعزف على قيثارته عندما شاهد عباءة راهبة تهاجم صرّاراً، ظن أولئك الذين يسمعون عزفه أنهم يسمعون حكماً بالموت [في موسيقاه]. والواقع أن الحكم بالموت كان في عقله، ومع ذلك تعرّف إليها الذين كانوا يسمعون العزف، أليست هذه هي البداهة بعينها[39]؟

استعاد الأخوان شنغ لحسابهما الخاص التمييز الذي أجراه زهانغ زيه بين معرفة عقلية وموضوعية مصدرها العالم الخارجي تتم بواسطة الحواس ومعرفة معنوية داخلية محضة، حدسية ومباشرة:

المعرفة الناجمة عن السمع والبصر وين جيان زهي زهي (wenjian zhi zhi 聞見之知) ليست هي المعرفة المنبثقة عن الطبيعة الأخلاقية ديكزينغ زهي زهي (dexing zhi zhi 德性之知). عندما يدخل الشيء [أي الجسد] بتماس مع الأشياء الأخرى، فإن هذه المعرفة لا تأتي من الداخل، إنها هي التي تسمى اليوم "غنى المعلومات وتنوع القدرات". أما المعرفة الصادرة عن الطبيعة الأخلاقية فلا علاقة لها البتة بالحواس[40].

هذه "المعرفة الصادرة عن الطبيعة الأخلاقية" والتي نصلها عن طريق "رؤية المبدأ" هي الشرط الأساس للعمل الأخلاقي. والدليل على ذلك قصة الفلاح الذي عرف – معرفة داخلية وليس نظرية وحسب عضّة النمر:

المعرفة الحقيقية ليست هي المعرفة العادية. لقد حدث لي أن شاهدت فلاحاً جرحه نمر. في اللحظة التي تحدث فيها أحدهم عن نمر ينقض على الناس، حتى ظهر الرعب على وجوه الجميع، ولكن هذا الفلاح وحده، تغير وجهه بطريقة خاصة جداً. ما من أحد، حتى وإن كان طفلاً لا يزيد طوله على ثلاث تفاحات إلا ويعرف أن النمر قادر على تمزيق إنسان، ولكن هذه المعرفة ليست هي المعرفة الحقيقية. المعرفة المعتبرة هي المعرفة المشابهة لمعرفة الفلاح. وهكذا فإن الذين يستمرون في عمل ما يعرفون أنه سيء، ليس لديهم معرفة حقيقية، لأنهم لو توصلوا إليها لما فعلوا ما يفعلون.

علينا الانطلاق من الأساس الذي هو المعرفة. ما أن تتعمق هذه المعرفة حتى يكتمل العمل. لم يسبق لنا أن امتلكنا معرفة تعجز عن تفعيلها. المعرفة التي لا يمكن أن تتحول إلى عمل ليست سوى معرفة سطحية. إذا كان البشر يمتنعون، حتى ولو تضوروا جوعاً، عن أكل النباتات السامة، أو عن إلقاء أنفسهم في الماء أو النار، فذلك لأنهم يعرفون. عندما يتصرفون بشكل سيء، فذلك لأنهم لا يعرفون[41].

المعرفة الداخلية، المباشرة، تقود إلى عمل طبيعي، ليس بحاجة إلى الجهد، يلتقي مع "اللافعل" الطاوي:

ما إن نصبح قادرين على معرفة [المبدأ] ورؤيته، كيف يمكننا ألا نتصرف [بموجب هذه المعرفة]؟ ما إن يجري العمل وفقاً لما يجب أن يجري عليه سودانغ (suodang)، تنتفي الحاجة إلى إقحام القصدية. إذا ما وجدت هذه الحاجة، فهذا يعني أن العقل تحت سيطرة الأنا[42].

وهكذا، وبعد تقدم تدرّجي يحدث الإشراق:

سؤال: في سبر غور الأشياء، هل يجب سبرها واحداً واحداً، أو يمكن الاكتفاء بسبر غور شيء واحد لنعرف العشرة آلاف مبدأ؟

جواب: كيف، يمكن ذلك؟ حتى المعلم [يان هوي] لا يجسر على الزعم أنه فهم المبادئ كلها انطلاقاً من تفحص شيء واحد! ما يجب أن نقوم به هو تفحص شيء اليوم، وتفحص شيء آخر في الغد، ونتيجة لتراكم التجربة، يأتي يوم نشعر فيه فجأة بفهم شامل تكّون من تلقاء نفسه[43].

حول كتاب التحولات

مزاج شنغ هاو الغنائي دفعه إلى الإشادة بالوحدة الأنثروبو كوزمية باعتبارها انسجاماً مسبقاً، كما بيّنها زهو دينيي وزهانغ زيه:

يقضي نظام العالم بأن لا شيء يوجد معزولاً ومن دون نقيضه. هذا هو الحال، لا نتيجة تدبير مقصود، وإنما بطريقة تلقائية تماماً. في كل مرة أفكر في هذا ليلاً آخذ بالرقص دون أن أتنبَّه لذلك[44].

رغم كونه يندرج في خانة هذه الرؤية الوحدوية، يبدو شنغ يي أكثر اهتماماً لأن يأخذ تنوع العالم بعين الاعتبار، كما يُظهر ذلك شرحُه للمشبكة السداسية كوي (kui) ("التعارض") من **كتاب التحولات**:

توسيع ما هو مشترك في مبادئ الأشياء لإبراز كيفية الانطلاقة المناسبة لعملية التعارض، هذا هو الداو الذي بواسطته يجمع القديس بين التعارضات. التعرف إلى الأشياء المتشابهة باعتبارها الشيء نفسه، هذا ما يستطيع أي إنسان القيام به. القديس هو من يعرف أن هناك أساساً مشتركاً لمبادئ الأشياء [حتى الأكثر تنافراً] وهكذا يستطيع أن يعيد الكون بأسره إلى الشيء نفسه، وأن يجمع في كلِّ منسجمٍ العشرةَ آلاف فئة. هذا ما تؤيده [التعارضات ما بين] السماء والأرض، وما بين المذكر والمؤنث، والعشرة آلاف كائن. بما أن السماء في الأعلى، والأرض في الأسفل، فإنهما متعارضان بحكم تكوينهما. غير أن اليانغ عندما يهبط، والبين عندما يصعد، يتحدان ليقوما بعملهما المشترك في التحول والتوليد. الرجل والمرأة متعارضان بحكم تكوينهما المختلف، ولكنهما يتواصلان لرغبتهما في الاتحاد. الأشياء متعارضة بحكم كونها وجدت في حالة تنوع لامحدود، ولكنها صادرة عن الصنف نفسه باعتبار أنها تتقاسم جميعها تناسق السماء - الأرض نفسه، الطاقة البين واليانغ ذاتها. الأشياء في تنوعها، تجد جوهرها في المبدأ نفسه. ولهذا السبب، وحده القديس يستطيع في هذا الكون اللامتناهي، وتنوع الكائنات الحية، والتعارضات اللامحدودة، الوصول إلى الوحدة المشتركة[45].

الطابع التقعيدي لتفكيره، يبعد شنغ يي عن التأملات ذات الطابع الكوزمولوجي المستوحاة من كتاب **التحولات**. وعلى طريقة استاذه هو يان، فإن

المشبكات السداسية أقرب ما تكون إلى دروس أخلاقية تتناول حياة المثقف الكونفوشيوسي: العلاقات العائلية، المسؤوليات السياسية، عملية التربية... إلخ:

في العلاقات العائلية القائمة على اللحم والدم ما بين الأب والابن، غالباً ما تغلب العواطف الشعائر، والعرفان بالجميل يتقدم على معنى الصواب. وحده الذي يقف بصلابة يستطيع ألا يضيّع مبدأ الاستقامة بفعل ميوله الأنانية[46].

تبدأ عملية التربية الأخلاقية التي يدعو إليها شنغ يي بنظام شخصي يهدف إلى السيطرة على الدوافع الأنانية، للتوصل إلى وضعها في النهج السليم "للمبدأ". على مستوى المجتمع يجب معالجة أزمة أخلاقية مردها إلى العقلية الاحترافية لأكثرية مثقفة[47]. في شرح شنغ يي لكتاب **التحولات**، يمثل المفهوم لي (LI) جمعاً لسؤالين أساسيين حول الداو كزي (daoxue): "كيف لا نكون إلا واحداً مع السماء – الأرض والعشرة آلاف كائن؟" و"كيف نؤسس الأخلاقية؟" يرى شنغ يي، أن لا نكون إلا واحداً مع العالم، والمشاركة في وحدته الكبرى، هو أن نتصرف أخلاقياً. وبعبارات أخرى، المبدأ الملازم للأشياء هو أخلاقي تماماً مثلما يشتمل العالم المادي على أعلى وأسفل[48].

إن معياريته أيضاً هي التي تضع المبدأ في منزلة "اللامقام، ومع ذلك المقام الأسمى" الذي تحدث عنه زهو دينيي، و"الفراغ الأسمى" لدى زهانغ زيه:

إذا فهمنا داو الليل والنهار، والفتح والإغلاق، والتقلص والتمدد، لعرفنا ما الذي يجعلها كذلك سويي ران (Suoyiran)، وعندما نستطيع فهم الآلية الغامضة لعمل السماء – الأرض، ومعرفة المصدر البدئي للداو وفضيلته[49].

وفيما حاول زهو دينيي مزج السكونية الطاوية والحركية الكونفوشيوسية، أي التفكير في الواحد والمتعدد في آن، وضع شنغ يي عن قصد العمل الأخلاقي في المجال المعياري للمبدأ، ذلك أن الطاقة الحيوية (كي) مكلفة بتبيان القسم الطبيعي، أي وجود الأشياء المحسوسة وتحولاتها. في ما يتعلق بالفراغ الأسمى

لدى زهانغ زيه الذي يصر على حقيقة كونه طاقة، يستحضر كثيراً المقولة البوذية حول عدم حقيقة كل شيء الذي نادى به الأخوان شنغ اللذان آثرا الكلام على "حقيقة المبدأ" الجوهرية:

وفقاً لمبدأ الكون، ما من شيء يمكنه الاستمرار دون حركة. ما إن تنطلق الحركة، فإنها لا تتوقف إلا لتعود من جديد: إنها حركة دائمة ولا تنتهي. كل الأشياء التي تظللها السماء وتكتنفها الأرض بما في ذلك الجبال الراسيات، ما من واحد منها إلا ويتبدل. وهكذا فإن البقاء لا يعني الثبات. شيء ثابت يستطيع الاستدامة. الوحيد الذي يتغير مع الأيام هو الداو الثابت[50].

في جواب على رسالة من زهانغ زيه الذي يرى "أن الطبيعة وإن ثابتة، لا يمكنها إلا أن تكون فاعلة وأن تتأثر بالأشياء الخارجية" يكشف شنغ هاو عن تأثير دراساته البوذية، ويرفض أي شكل من أشكال التمييز بين الداخل والخارج:

أنا أقول [إن الطبيعة] ثابتة بما هي عليه في حال الحركة كما في حال السكينة أيضاً، وفي حال استقبالها للأشياء، كما أنها لا تميز بين الداخل والخارج. اعتبار الأشياء القائمة في الخارج على أنها خارجية، وجر الذات للتوافق معها، هذا يعني تقسيم طبيعتنا إلى داخلية وخارجية. أكثر من ذلك، إذا كان على الطبيعة اتباع الأشياء الخارجة عنها، عندما تكون في الخارج، ما الذي يبقى في الداخل؟ [...]

الذي يؤمّن ثباتَ السماء – الأرض هو أن روحها تنتشر في جميع الكائنات مع كونها غياباً للروح. إن ما يؤمّن ثبات القديس، فهو أن انفعالاته تتوافق مع الأحداث كلها، مع كونها غياباً للانفعالات. ولهذا فإن تربية رجل الخير واسعة ومتجردة؛ إزاء الأشياء القائمة، يستجيب بشكل ملائم تماماً[51].

مبدأ وطاقة

خلافاً لما ذهب إليه زهانغ زيه، فإن الطاقة (كي) لا تُعدُّ أولى بالنسبة للأخوين شنغ، اللذين رأيا أن تعاقب اليين واليانغ ليس مجرد تمدد أو تقلص لـ

كي أزلي، وإنما عملية توالد مستمر لـ (كي) جديد وزوال (كي) بمستهلك. وبدلاً من التشديد على المفهوم الدائري "للمقام الأسمى" الذي لا يظهر في كتاباتهما، يفضل الأخوان شنغ الحديث عن "الأصل الحقيقي" النبع الذي لا ينضب والمولّد للـ كي إلى ما لا نهاية. ربما حاولا هنا الالتفاف على عقبة التقمص البوذي الذي ربما كان يهدد مفهوم زهانغ زيه، وجعل الـ كي نسبياً مقارنة مع المطلق الثابت الذي هو الـ (لي):

أن نقول إن الـ كي قد استهلك (حرفياً "قد غار")، ينبغي أيضاً أن يُفيد بأن الـ كي يتمدد، وأنه يمر إزاء تحولات السماء – الأرض. تحولات السماء – الأرض تتوالد تلقائياً، أيضاً ودائماً من دون نهاية. أية حاجة لنا في استخدام شكل مات، كي قد غار، من أجل عملية خلق – تحوّل زاوهوا (zaohua 造化)؟

لنأخذ مثلاً قريباً جداً من جسدنا بالذات: الفتح والإغلاق، الذهاب والإياب نجدهما في التنفس عن طريق الأنف، ولكن ليس ضرورياً أن ننتظر دخول الهواء المستنشق للقيام بعملية الزفير. يولَد الـ كي تلقائياً. يولد كي الإنسان انطلاقاً من الأصل الحقيقي. كي السماء هو الآخر يولد تلقائياً، دائماً وأبداً وإلى ما لا نهاية.

إنه كماء البحر الذي يجف لدى غلبة اليانغ ويتكوّن من جديد لدى غلبة اليين. حسناً، ليس الـ كي الجاف الذي يتسبب بالطبع، بحركة المد والجزر! القدرة المولدة تلقائية، الذهاب والإياب، التقلص والتمدد ليست سوى مبادئ. ما إن يكون هناك نماء حتى يكون هناك زوال، ما إن يكون هناك نهار حتى يكون هناك ليل، ما إن يكون هناك إنصراف حتى يكون هناك رجوع. ما بين السماء والأرض، ألا يشبه أتوناً هائلاً؟ ما الذي لا ينصهر فيه[52]؟

"الحياة التي تلد حياة من دون مدة فاصلة تسمى تحولاً": ولذلك فإن السماء داو. داو السماء الوحيد هو الإنجاب. ما ينجم عن هذا المبدأ المولد ليس سوى الخير[53].

في هذا المقطع الأخير، وضعت القوة المولدة للسماء على علاقة مع الخير. في الطاقة المتدفقة دائماً وأبداً والتي هي الـ كي، رأى الأخوان شنغ العملية الشاملة والمتجددة أبداً للحس الإنساني رين (ren 仁). على صورة "الطاقة الفائضة" هاو ران زهي كي (haoran zhi qi) لدى مينسيوس[54] فإن الـ كي هو

أخلاق لكونه حياة تتدفق على الدوام وتنطلق صافية نقية وخيرة. وفي رؤية شبيهة برؤية مينسيوس، فإن السماء هي في آن واحد، كونية وأخلاقية، وإن قدرتها الخالقة هي مبدأ حياة كما هي مبدأ خير.

مبدأ وحس إنساني

إذا كان الحس الإنساني هو على صورة طاقة دائمة التجدد، فهذا يعني أنه مبدأ من حيث الجوهر. متحدثاً عن كتاب **المحاورات** لكونفوشيوس يصفه شنغ يي بأنه "مبدأ استقامة الكون"(55): كما أن المبدأ هو أول، أول ما في الطبيعة هو الحس الإنساني، مرتفعاً بهذا إلى مستوى المفهوم الكلي، فيما لم يكن يرى فيه الموروث الكونفوشيوسي سوى واحد من "الثوابت الخمسة":

الطبيعة مبدأ كزنغ جي لي (性即理 xing ji li)، هذا ما نفهمه بطبيعة المبدأ. بالعودة إلى المصدر ما من مبدأ في الكون إلا وهو جيد، طالما أنه لم ينتشر، الفرح والحزن، الكآبة والمرح، فهي ليست سيئة أبداً؛ حتى وإن انتشرت فهي متوازنة، لا يمكن أن تكون سيئة مهما فعلت. في كل مرة تثار فيها مسألة الحسن والقبيح، فإن الحسن هو الذي يسبق القبيح(56).

إن هذه الميزة البدئية والمولدة للحس الإنساني هي التي تسمح للإنسان بالمساهمة بفاعلية السماء، وبالقول كما قال مينسيوس إن "العشرة آلاف كائن حاضرة كلها في ذاتي"(57). الحس الأخلاقي هو مسألة حساسية، هي أولاً مادية خالصة وسطحية. المجرد من الحس الأخلاقي هو فاقد الشعور (وبخاصة إزاء آلام الآخرين)، وهو مخدر كعضو فقد عصب الحياة:

يصف أحد كتب الطب شلل الأيدي والأرجل على أنه فقدان الحس الإنساني (حرفياً "بلا رين" (non – ren) بي رين (不仁 buren): ما من تعبير أفضل من ذلك. من يتحلى بالحس الإنساني يشكل جسداً مع السماء – الأرض والعشرة آلاف كائن، دون أن يكون هناك شيء ليس هو. ما إن يعي وجودها، وأين تكون حدود [إنسانيته]؟ إذا كانت الأشياء لا تشكل

جزءاً مني، فلن يكون لها بالطبع أية علاقة معي. تماماً كما أن اليد أو الرجل التي خلت من الحس الإنساني لا تشكل جزءاً مني)[58].

سوف تكون مهمة زهو كزي، بعد قرن من الزمن، إيضاح العلاقة بين الطاقة، المبدأ والطبيعة، أي بين مهمة الإنتاج ومهمة التنظيم، وهذا ما اكتفى الأخوان شنغ بالقول عنه:

الكلام على الطبيعة دون الكلام على الطاقة يبقي الأمر ناقصاً؛ والكلام على الطاقة دون الكلام على الطبيعة، يبقي الأمر بحاجة إلى إيضاح. لا شيء أضلّ من أن نجعل منهما شيئين متمايزين[59].

طلب القداسة

بعد أن باتت عملية طلب القداسة مركزية في التجديد الكونفوشيوسي، فإنها شكلت جزءاً من أوائل اهتمامات الأخوين شنغ، وهذا من دون شك بفعل تأثير زهو دينيي. لم تعد القداسة تبدو كمثل أعلى يتعذر الوصول إليه وموقوف على عصور معينة، بل يمكن أن يطلبها هنا وبفاعلية، الآن وفي كل مكان، كلُّ إنسان. ما من مبدأ حي إذا لم تكن حقيقته موضوعاً لتجربة مباشرة وفورية، وشخصية بشكل أساسي بخاصة وأنه لا يمكن بلوغها إلا ببذل الجهود الخاصة. لم يعد وارداً على الإطلاق تقبل إرث الماضي بشكل سلبي. باتت القداسة موضوعاً راهناً، تجربة ممكنة في الواقع الملموس، وباستطاعة كل إنسان "الوصول إليها بنفسه ولنفسه" زيد (zide 自得). هذا المفهوم المركزي في أخلاقية الداو كزي، يرجعنا مرة جديدة إلى مينسيوس:

يغوص إنسان الخير في عمق الداو رغبة منه في أن يكتشفه بنفسه. عندما يكتشفه بنفسه يشعر فيه بالارتياح. عندما يرتاح فيه يجد فيه وسائل عميقة. عندما يجد فيه وسائل عميقة ينهل من النبع في كل ظرف. ولهذا السبب يحرص إنسان الخير على أن يكتشف بنفسه[60].

وبقدر "ما نحصل بأنفسنا" زيد (zide)، تتحقق القداسة بشكل طبيعي "من تلقاء نفسها" زيران (ziran):

على من يتعلم أن يركز على صون عقله، وألا يجهد في إرغامه عليه أن ينميه، وأن يغذيه عميقاً بحيث يغوص فيه بشكل تام. عندها، وحسب، يستطيع اكتشافه بنفسه. بذل الجهد في الركض وراءه ليس سوى مؤشر على أنانية، ولا يكفي في نهاية المطاف للوصول إلى الداو[61].

في تصور كونفوشيوسي نموذجي، مخطط أخلاقي من هذا النوع يجد امتداداً له على المستوى السياسي. شنغ يي هو واحد من المعلمين الكونفوشيوسيين في عهد السونغ الذين تعاطوا بمنتهى الجدية مع فكرة مينسيوس القائلة بسلطة الحكيم على الأمير. في مذكرة رفعها شنغ يي إلى الإمبراطور يينغ زونغ (Yingzong) (حكم ما بين 1064 – 1068)، ذكره بأن ما من شيء ينجز إذا ما لم يقم هو نفسه باتخاذ قرار القيام بمسؤولياته:

الأساس هو تثبيت القرار؛ ما أن يترسخ قرار الحاكم حتى يعم النظام العالم بأسره. ترسيخ القرار يفترض صدقية من أعلى درجة، وألا تكون هناك فكرة واحدة: أن يحمل على كاهله زي رين **(ziren)** حِمْلَ الداو، أن يرجع إلى تعاليم القديسين، أن يحرص على بعث حكم الملوك القدامى، والا يخضع لتأثير حاشيته وألا يعكره الصخب العام، بحيث يعيد الكون إلى حالة شبيهة بما كان عليه في ظل "السلالات الثلاث"[62].

هوامش

1 – في ما يتعلق بسي كزان انظر الفصل السابق، الهامش رقم 11 من هذا الفصل.

2 – يُعْرف شنغ هاو وشنغ يي أيضاً باسميهما على التوالي: مينغ داو (Mingdao) ("الذي يوضح الداو") ويي شوان (Yichuan) (على اسم النهر الذي عِاش على مقربة منه) في ما يتعلق بالمصادر المتعلقة بحياتهما انظر:

Chan Wing-Tsit dans: Herbert Franke, ed., *Sung Biographies* (Wiesbaden: Steiner, 1976), pp. 174-179, and Angus C. Graham, *Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming- tao and Ch'eng Yi-ch'uan* (Londres: Lund Humphries, 1958), p. xx, note 2، تبقى هذه الدراسة المخصوصة الأخيرة الأكثر جدارة بالثقة من بين الدراسات المكتوبة بلغة غربية عن الأخوين شنغ.

3 – حول هي يوان (Hu Yuan) انظر الفصل السابق، هامش رقم5 من هذا الكتاب.

4 – تجدر الإشارة إلى أن سو شي قد قام أيضاً بتفسير **محاورات** كونفوشيوس **وكتاب الوثائق**، و**الوسط الثابت**. انظر:

Christian Murck, "Su Shih's Reading of the *Chung-yung,*" in: Susan Bush and Christian Murck, eds., *Theories of the Arts in China* (Princeton: Princeton University Press, 1983), pp. 267-292,

انظر أيضاً: Lin Yu-Tang, *The Gay Genius. The Life and Times of Su Tungpo* (New York: J. Day, 1947), and Ronald C. Eagan, *Word, Image and Deed in the Life of Su Shi* (Harvard: Harvard University Press, 1955).

5 – يرجع وانغ أنشي هنا إلى نموذج قديم من كتاب **بحث في الطقوس** انظر:

Linchuan xiansheng wenji (*Ecrits de Wang Anshi*) (Shanghai: Zhongua, shuji, 1971) p. 794.

6 – شرح للمشبكة السداسية الرابعة منغ (meng) (التي يرجع إليها أيضاً الزهانغ منغ لزهانغ زيه، انظر الفصل السابق، الهامش رقم 60 من هذا الكتاب)، in: *Su Shi Yizhuan* (*commentaire de Su Shi sur les mutations*), ed.Congshu jicheng, 1, p. 13.

8 – تعليق على العبارة الواردة في **شوغا** (*Shuogua*) (شرح الصور): "أدخل الى عمق المبدأ، حقق طبيعتك تماماً لتنجز قدرك" في: *Su Shi Yizhuan*, 8, p.177.

9 – *Su Shi Yizhuan*, 1, pp. 3-4.

10 – شكلت هذه الحكاية الاجتماعية والفكرية معاً لهذا التحول موضوعاً لكتاب:

Peter K. Bol, *"This Culture of Ours": Intellectual Transitions in T'ang and Sung China* (Stanford: Stanford University Press, 1992).

11 – انظر: Willam Theodore De Bary: *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart* (Columbia: Columbia University Press, 1981), p. 9, and *The Trouble with Confucianism* (Harvard: University Press, 1991), pp. 9 sq.

12– انظر: *Mengzi* VII B 38.

13 – Yichuan wengi (Oeuvres de *Cheng Yi*) 7, in: *Er Cheng ji*, p. 638، تحيل عبارة "هذه الثقافة" إلى كتاب *Entretiens*, IX, 5: "مهدداً بالموت في كانغ، قال المعلم: "بعد موت الملك وين، ألا يتوجب أن تعيش ثقافته وين (Wen) هنا في ذاتي؟ لو شاءت السماء القضاء على هذه الثقافة، ما كان لأحد أن يتنباها كما أفعل أنا. وبالتالي إذا لم تكن تلك مشيئة السماء، فما الذي علي أن أخشاه من أهالي كانغ؟"".

الذي وصلنا من تعاليم الأخوين شنغ (كتابات، تعليقات على الكلاسيكيات، مجموعة أقوال، ... إلخ) جرى جمعه بعنوان: Er *Cheng quanshu* (*oeuvres complètes des frères Cheng*)

notamment dans l'édition SBBY، الطبعة الحديثة التي تم الرجوع اليها هنا هي: *Er Cheng ji* (*oeuvres des frères cheng*) en 4 vols. (Pekin: Zhonghua shuju, 1981).

14 – انظر الفصل السابق، هامش رقم 94 من هذا الكتاب.

15 – *Yanzi suohao hexue lun* (*ce que maître Yan aimait apprendre*), in: *Yichuan wenji* 4 (*oeuvres des Cheng Yi*) 4, in: *Er Cheng ji*, pp. 577-578، كتب شنغ يي هذا البحث سنة 1056 عندما كان يدرس في العاصمة بإشراف هي يان (انظر أعلاه الهامش رقم 3 من هذا الفصل)، وأعطى هذا الموضوع لتلامذته كي يعالجوه واسترعى انتباهه ما كتبه شنغ يي، الاستشهاد الوارد في نهاية هذا المقطع مأخوذ من كتاب **الوسط الثابت** 21.

16 – *Yishu* 18, in: *Er Cheng* ji, p. 188، كما هو الحال مع غالبية كبار المعلمين، فإن القسم الأكبر من تعاليم الأخوين شنغ وصلنا على شاكلة ملاحظات دونّها تلامذتهما، ثم قام بترتيبها زهي كزي في القرن الثاني عشر في مجموعتين: (كتابات تركها الأخوان شنغ هنان، المختصرة يي شو) (تكملة الأول، المختصرة ويه شي).

17 – *Waishu* 10, in: *Er Cheng ji*, p. 408.

18 – *Yishu* 19, in: *Er Cheng ji*, p. 247.

19 – *Yishu* 18, in: *Er Cheng ji*, p. 217.

20 – انظر الفصل الثاني "تصويب الأسماء" من هذا الكتاب.

21 – *Yishu* 15, in: *Er Cheng ji*, p. 144، العبارة الأولى هي: *Entretiens* de Confucius, **XII, 1**: "قال المعلم، ما يعارض الشعائر، لا ينظر إليه، لا يسمعه، ما يعارض الشعائر، لا

يتحدث عنه ولا يفعله". حول الكلمتين المتماثلتين صوتاً لي (Li) (مبدأ)، ولي (طقس) انظر الفصل الأول، الهامش رقم 14 من هذا الكتاب.

22– *Henan Chengshi jingshuo* (*explications des cheng de henan sur les classiques*, abrégé en *Jingshuo*) 8, in: *Er Cheng Ji*, p. 1160.

23 – انظر: *Entretiens* VI, 23.

24 – *Yichuan Yizhuan* (*commentaire de Cheng Yi sur les mutations*) 4, in: *Er Cheng ji*, p. 968.

25 – *Yishu* 18, in: *Er Cheng ji*, p. 195.

26 – *Yishu* 1 et 22A in: *Er Cheng ji*, pp.3 et 290.

27 – *Yishu* 18, in: *Er Cheng* ji, p. 215، هذا شرح مأخوذ من: *Mengzi* V A 6: "إذا ما أنجز عمل دون أن يكون هناك من فعله، فإنه من عمل السماء، وإذا ما وقع أمر دون أن يكون هناك من سبّبه، فإنه من فعل القدر".

28 – *Zhuzi yulei* 6, ed. *Zhonghua shuju*, p. 99.

29 – *Yishu* 2 A et 15, in: *Er Cheng ji*, pp. 13 et 144

30 – انظر: جواب يانغ شي على "نقش الغرب" في: *Yichuan wenji* (*écrits de Cheng Yi*) 5, in: *Er Cheng ji*, p.609، وحول "نقش الغرب" انظر الفصل السابق الهامش رقم 81 من هذا الكتاب.

31 – الداكزي (Daxue) (الدراسة الكبرى)، القسم الأول (مترجمة بكاملها في الفصل 2، الهامش رقم 16 من هذا الكتاب).

32 – يذكّر شان وينغ - تزيت (Chan Wing-tsitt) أن هناك لها ما يقرب من 72 تأويلاً مختلفاً! انظر: *Source Book*, pp. 561-562.

33 – *Yishu* 22 A et 18, in: *Er Cheng ji*, pp. 277 et 188، الاستشهاد: وصلت "أرواح الأسلاف الملكيين" مأخوذ من كتاب: *Livre de documents, chap. Yi Ji*.

34 – *Yishu* 15 et 18, in: *Er Cheng ji*, pp. 157 et 193.

35 – *Yishu* 18, in: *Er Cheng ji*, p. 188.

36 – المصدر نفسه، ص 204، هنا نجد تلميحاً إلى الفصل الأول من **الوسط الثابت** (انظر الفصل 11، في الهامش رقم 41 من هذا الكتاب).

37 – انظر: *Yishu* 18, in: *Er Cheng ji*. p. 205، هذا الحذر من الحواس يخذل التأثير البوذي، شأنه شأن التحليلات التي قام بها الأخوان شنغ حول حالات الوعي "القصوى" (حلم، هلوسة ... إلخ).

38 – انظر الفصل 16 "روح الشان"، من هذا الكتاب.

39 – *Yishu* 18, in: *Er Cheng ji*, p. 224.

40 – *Yishu* 25, in; *Er Cheng ji*, p. 317، في ما يتعلق بتمييز زهانغ زيه، انظر الفصل السابق، في الهامش رقم 99 من هذا الكتاب.

41 – *Yishu* 2 A 15, in: *Er Cheng ji*, pp. 16 et 164.

42 – *Yichu* 17, in: *Er Cheng ji*, p. 181،

من الملاحظ أن شنغ يي يتحدث عن "الفعل وفق اللافعل" (ويه وو ويه (wei wuwei) 為無為) انظر: *Yishu* 18, in: *Er Cheng ji*, p. 226.

43 – *Yishu* 18, in: *Er Cheng ji*, p. 188، في ما يتعلق ببيان هو (Yan Hui)، الإشارة هي إلى كتاب: *Entretiens de Confucius*, V, 8 et VII, 8.

44 – ذكره جاك جيرنيه: Jacques Gernet, *L'intelligence de la Chine* (Paris: Gallimard, 1994), p. 312.

45 – Commentaire du jugement sur le 38e hexagramme *kui* ("opposition"), *Yichuan*، *Yizhuan* (*commentaire de Cheng Yi sur les mutations*) 3, in: *Er Cheng ji*, p. 889 تعليق شنغ يي على التحولات هذا (مقدمته مؤرخة سنة 1099) هو النص الوحيد الكامل والواضح النسبة إلى أحد الأخوين من كل ما وصلنا، وهو المؤلف الحقيقي الوحيد الذي كتبه شنغ يي.

46 – تعليق على الخط الثاني من المشبكة السداسية رقم 37 جيارن ("الأسرة"): *Yichuan* *Yizhuan* 3, in: *Er Cheng ji*, p. 886.

47 – انظر المذكرة التي رفعها شنغ يي إلى الأمبراطور رنزونغ سنة 1050، وهو في السابعة عشرة من عمره، منتقداً بكل جرأة الحالة الاجتماعية، في: Er Cheng ji, pp. 510-515.

48 – انظر: Yishu 18, in: *Er Cheng ji*, p. 225

49 – *Yichuan jingshuo* (*explications de Cheng Yi sur les classiques*), in: *Er Cheng ji*, p. 1028.

50 – تفسير لحكم المشبكة السداسية رقم 32 هنغ ("استمرار")، *Yichuan Yizhuan* 3, in: *Er Cheng ji*, p. 862.

51 – "Réponse à une lettre de Zhong Zai," *Mingdao xiansheng Wenji* (Ecrits de Cheng Hao) 2, in: *Er cheng ji*, p. 460.

52 – *Yishu* 15, in: *Er Cheng ji*, p. 148، تأثيرات اليانغ والبين على البحر هي تأثيرات الشمس والقمر التي تولد المد والجزر.

53 – *Yishu* 2A, in *Er Cheng ji*, p. 29، الاستشهاد مأخوذ من: *Grand commentaire au livre des mutations* (*Xici* A 5).

54 – انظر الفصل 6 "الفيزيولوجيا الأخلاقية" من هذا الكتاب.

55 – *Yichuan jingshuo* (*explications de Cheng Yi sur les classiques*), in: *Er Cheng ji*, p. 1136.

56 – *Yishu* 22A, in: *Er Cheng ji*, p. 292، كما هو الحال مع النص الذي سبق ذكره في الهامش رقم 36 من هذا الفصل. هنا إحالة أيضاً إلى الفصل الأول من كتاب **الوسط الثابت**.

57 – *Mengzi* VII A 4 (ذكر في الفصل السادس ص 213 من هذا الكتاب).

58 – *Yishu* 2A, in: *Er Cheng ji*, p. 15. Cela fait écho a *Mengzi* VII A21 (ذكر في الفصل السادس ص 172).

59 – *Yishu* 6, in: *Er Cheng ji*, p. 81

60 – *Mengzi* IV B 14.

61 – *Yishu* 2A, in: *Er Cheng ji*, p. 14.

62 - Yichuan wengi (écrits de cheng yi) 1, in: *Er Cheng ji*, p. 521، العبارة زي رين (Ziren) مأخوذة من *Mengzi* V B I حيث تثار مسألة أن "يحمل الانسان أثقال العالم". وحول حث مشابه وجهه شنغ هاو للإمبراطور انظر: Cheng Hao) (écrits de 1, In: *Er Cheng ji*, p. 451 ،*Mingdao Wenji* ترجع عادة تسمية أديب لامع يقدم بانتظام دروساً للإمبراطور تتناول النصوص الكلاسيكية، إلى سنة 1033، واستمرت وإن بأشكال متنوعة حتى سقوط الإمبراطورية.

الفصل التاسع عشر

التوليفة الكبرى لسونغ الجنوب

(القرن الثاني عشر)

زهو كزي (1130 – 1200) ولي كزيانغ شان (1139 – 1193)

بعد هزيمة السونغ أمام الجيرشين المنشوريين (أو الجين (Jin) 1115 – 1234) وعودة هذه السلالة إلى السلطة سنة 1127 في الجنوب في لين آن (Lin'an) هانغ زهو الحالية (Hangzhou) [1]، وبتأثير من الصدمة التي نجمت عن فقدان المهد الثقافي الصيني، لم يبق أمام الأدباء الصينيين، سوى استخلاص الدروس من مختلف التيارات التي ظهرت في القرن الحادي عشر. وفيما كانت هذه السلالة منصرفة إلى البدء في تنفيذ برامج إصلاحية واسعة على مستوى الإمبراطورية، انصرفت النخب الفكرية في ظل حكم سونغ الجنوب إلى العمل على المستوى المحلي إلى تلبية الاحتياجات التربوية التي استمرت طاغية.

وبعد فوزه بتفوق في الامتحانات الدهقانية في التاسعة عشرة من عمره، انطلق في وظيفة مكتبية مسؤولة عن المدارس والمكتبات والطقوس في المنطقة التي ولد فيها، المقاطعة الساحلية الحالية لـ فيجيان (Fujian)[2]. بعد فترة من الانبهار ببونية الشان، اتخذ لو تونغ (Li Tong) (1093 – 1163) معلماً له قاده نحو توجه فكري كونفوشيوسي محض، مستوحياً عدداً من مفكري سونغ الشمال: زهو دينيي وزهانغ زيه، والأخوين شنغ اللذين جمع كتاباتهما تحديداً في **جنسي لو** (*Jinsi Lu*) **(تأملات حول ما يمسنا من قرب)**، بالاشتراك مع صديقه لو زيكيان (Lü Zuquian) (1137 – 1181). وهذا الأخير هو الذي أمّن له اللقاء بـ لو جي يان (Lu Jiuyuan) في دير بحيرة الأوز في جيانغ كزي الحالية، هذا اللقاء الذي شهد واحدة من أشهر المناظرات الفلسفية في التاريخ الصيني.

لي جي يان المعروف باسم كزيانغ شان (Xiang Shan) ("جبل الفيل"، من جيانغ كزي حيث انزوى ليمارس التعليم)، وإثر نجاحه في المباريات الدهقانية التي كان لو زيكيان أحد ممتحنيه فيها، خدم في الوظيفة المكتبية. إلاّ أنه قبل كل شيء كان معلماً استطاع بكلامه البسيط والمباشر أن يشد إليه جمهوراً عريضاً. وعلى طريقة المعلم شان كان يذهب مباشرة إلى المهم، ولم يترك لنا سوى القليل من الكتابات، خلافاً لمعاصره المشهور زهو كزي الذي تضافر الكل على مواجهته[3]. تمحورت المناقشات التي جرت في بحيرة الأوز على نقطتين أساسيتين: فهناك، من جهة، لو كزيانغ شان وأخوه الأكبر لو جي لنغ (Lu Jiuling) (1132 – 1180) اللذان أخذا على زهو كزي إعطاءه الكثير من الأهمية إلى المعرفة المستقاة من الكتب والشروحات، رافعين في وجهه التحدي كي يقول ما هي الكتب التي تقرأ في الأزمنة السابقة على كتابات الحكيمين ياو وشين. ومن جهة ثانية، أتاحت مناقشة تناولت نظام المشبكات السداسية في

كتاب **التحولات** الفرصةَ لـ لي كزيانغ شان للتوسع في تناول موضوعه المفضل، العقل البدْئي. وهكذا تواجهت رؤيتان، اختصرهما لو كزيانغ شان في قصيدة نظمها وهو في طريقهِ إلى الدير:

ممارسة بسيطة وميسرة، تبدو كبيرة ومستدامة

فيما تضيع التفاصيل المشتتة في الرمال[4]

وتناقض دعمه شهود العيان:

خلال لقاء بحيرة الأوز جرت مناقشة تناولت طريقة تعليم الناس. كان زهو كزي يرى أنه يجب العمل على توسيع آفاقهم وقراءاتهم قبل مباشرة تعليمهم ما هو جوهري. في ما رأى الأخوان "لو" أن الأمر يدور أولاً على الكشف عن جوهر عقل الإنسان والقراءات تأتي في ما بعد. يرى زهو أن طريقة الأخوين مفرطة في التبسيط، فيما يرى هذان الأخيران أن طريقة زهو مفرطة في التجزئة، وقد نجم عن هذا شكل من أشكال الخلاف في ما بينهم[5].

في سنة 1179، وكمدير لنان كانغ (Nankang) في جيانغ كزي، تفرغ زهو كزي لرسالته التربوية، معطياً عديد المحاضرات، مقيماً معبداً لزهو دينيي، ومنشئاً أكاديمية مغارة الأيل الأبيض التي سوف تمثل دوراً بارزاً في عملية انتشار الأكاديميات الخاصة ونشر الداو كزي. كما أنه اهتم باتخاذ تدابير ملموسة لمواجهة الفيضانات والمجاعة عن طريق بناء السدود ومخازن الغلال المشتركة. ومع ذلك لا يمكننا القول أن وظيفة زهو كزي الرسمية الممثلة بمناصب محلية حالت بينه وبين القيام بدور سياسي مهم[6]، والواقع أن زهو كزي لم يكن مستعداً للتساهل مع بيروقراطيين لم يكف أبداً عن رفض فسادهم. سنة 1197، وقبيل وفاته، زادت حدة الهجمات الرسمية على الداو كزي ("دراسة الصراط") الذي سمي على سبيل الهزء ("دراسة الضلال") ويه كزي (wei xue) إلى حد أدرج فيها اسمه على لائحة سوداء وباتت حياته مهددة[7].

ورغم كل شيء نجح زهو كزي، وذلك خارج النظام الرسمي المنصب على الامتحانات، في خلق البنى التحتية لأكاديميات خاصة، وجمع مدوّنة النصوص، وإنشاء شبكة الجماعات المدرسية اللازمة لتفعيل منهج تربوي متماسك[8]. وفضلاً عن المئة كتاب التي ألفها في ميادين شديدة التنوع[9]، علق على عدد لا بأس به من الكلاسيكيات الكونفوشيوسية بدءاً بكتب **الدراسة الكبرى** و**المحاورات** لكونفوشيوس، و**المنغ زي** و**الوسط الثابت**، التي جمعت في "الكتب الأربعة"، وهي مدونة جديدة اكتسبت شرعية، وأضيفت إلى الكلاسيكيات. وهكذا فإن زهو كزي لم يفعل سوى تثبيت اتجاه بدأ يرتسم منذ نهاية عهد التانغ وبداية عهد السونغ: يُعنى بالوصول إلى العقل البدئي لدى كونفوشيوس الذي عَيّن مينسيوس وارثه والناطق باسمه، بعيداً عن الموروث التفسيري الذي ظهر في عهدي الهان والتانغ للكلاسيكيات التي لم تعد لها تلك السلطة المطلقة التي كانت تتمتع بها حتى ذلك الحين. ومنذئذ، لم يعد الموروث الكتابي أكثر أهمية من الفكر المتعلق بالطبيعة البشرية وبأسس الأخلاق ومنزلة الإنسان في الكون؛ وقد شكلت "الكتب الأربعة" مصادر إلهام حية لهذه الموضوعات[10].

يعكس موقف زهو كزي من النصوص القانونية الانتقال إلى انشغال وجودي، الذي يذهب من عبارة شنغ يي الشهيرة "الثقافة الأخلاقية تفرض الرصانة، والتقدم في الدراسة يكمن في توسع المعرفة" إلى عبارة أخرى أقل شهرة قالها لو كزيانغ شان: "أياً يكن الحال، في الدراسة نعرف الأساس، فالكلاسيكيات الست تصبح عندئذٍ ما يؤثر في نفسي (إنها تؤثر في العقل، مصدر الأخلاقية)[11]. لا تهدف معاشرة النصوص إلى مجرد البحث والتنقيب، وإنما يجب أن تقود إلى تحول في الشخص برمته:

عندما نقرأ لا نكتفي بالبحث عن المبادئ الأخلاقية على الورق، علينا طلبها في ذاتنا: ففيها تجد حقيقتها وتطبيقها[12].

يمكننا القول أن زهو كزي كان بالنسبة إلى سونغ الجنوب ما كان هاو يانغ كزيو لسونغ الشمال، لم يكن طموحه سوى إعادة تقويم الموروث الثقافي بكامله، لا أكثر ولا أقل، ولكنه كان يمتلك، أكثر من سلفه زهو كزي، الوسائل الفكرية، للتوصل إلى توليفة جديدة متماسكة يرتبط فيها الإنسان والسماء، لا في إطار كوزمولوجيا تعالقية تعتبر مفرطة في آليتها، وإنما في إطار تعاون يقود كل فرد إلى العمل على نفسه بهدف تحقيق المخطط السماوي. هذا العمل التوليفي الأخلاقي والكوزمولوجي والشرعي الضخم في آن – وهو في المحصلة إعادة تقويم للداو – هو الذي سيشكل لقرون عدة أفقاً فكرياً لا يمكن تجاوزه.

من "الدراسة" إلى "تقل" الداو

تمثل الداو كزي في القرن الثاني عشر بجماعة ناشطة تحلقت حول معلمين من أمثال زهو كزي في فيجيان، ولي زيكيان (Lû Zuqian) في زهيه جيانغ، ولي كزيانغ شان في جيانغ كزي، وأيضاً زهانغ شي (Zhang Shi) (1133 – 1180) في هينان[13]. ومن جمعية على شيء من الضعف كانت تضم مفكرين فرادى ذوي أفكار شديدة التباين، تم الانتقال شيئاً فشيئاً إلى مدرسة فكرية، انتهى الأمر إلى الاعتراف بها على أنها عقيدة الدولة في منتصف القرن الثالث عشر، ولسوف تستمر كذلك حتى بداية القرن العشرين. صاحَب هذه الظاهرة وعيٌ ازداد ترسخاً بالانتماء إلى جماعة متميزة من المثقفين البيروقراطيين، والانتساب إلى مشروع مشترك يجري تنفيذه في الأكاديميات، حيث تجري ممارسة طقوس تعزز اللحمة بين مناصريه. لا شك في أنها استوحت أديرة الشان، فكانت "مؤسسات خاصة أو شبه خاصة، يمارس فيها معلمون مشهورون التعليم الأخلاقي والفلسفي المدعّم عموماً بتفسير الكلاسيكيات.

واللفظة الأكثر تداولاً للدلالة عليها هي شو يوان (shuyuan). وهي تستحضر مجموعة أبنية متتابعة تشتمل على مكتبة"[14]. ظهر تأثير الشان أيضاً في الإلحاح على النقل الشفاهي: "وحتى ذلك الحين كان المثقفون يمضون وقتهم في التعليق على النصوص الكلاسيكية، أو في كتابة مباحثهم الخاصة، التي لم تغب عنها قط سلطة الكلاسيكيات. وكان هناك نوع جديد بات شائعاً في عهد سلالة السونغ: كان الطلاب الذين يدرسون في مدرسة الفلاسفة المشهورين يدونون الأحاديث التي أجروها مع معلميهم لنشرها. هذه الأحاديث المدوّنة يو لو (yulu) كانت تعبر عن موقف الرجال الذين يعدون أولاً مدرسين يلقنون تلامذتهم التعاليم الرائعة التي أتى بها الحكماء القدامى، وكانت صياغتها جيدة الإعداد بحيث تشوه دون حرج"[15]. متجاوزة الرجوع إلى نمط نقل معلمي الشان، كانت جماعة الـ يولو ترجع إلى معلمي العصور القديمة، كونفوشيوس ومينسيوس، اللذين نقل تلامذتهما تعاليمهما الشفهية، فشكلت القسم الأكبر من البنية الكونفوشيوسية انطلاقاً من عهد السونغ، إلى حد أن التعبير المكتوب كان شبه غائب في التيار المنبثق عن لو كزيانغ شان.

بدءاً من نهاية القرن الحادي عشر، وطوال القرن الثاني عشر، اتجهت "دراسة الداو" الداوكزي (daoxue 道學) لإخلاء الساحة من أجل "النقل الشرعي للداو" داو تونغ (daotong)، وذلك على نسق الشرعية السلالية (زهنغ تونغ) القائمة على تلقي التفويض السماوي[16]. وهكذا بنى زهو كزي بشكل مصطنع تسلسلاً منسجماً لا مع النصوص أو الوقائع التاريخية، وإنما مع فكرته الخاصة عن الداو. في كتابه **جينسي لي (تأملات حول ما يمسنا عن قرب)**[17] لم يذكر من بين أدباء سونغ الشمال، سوى أولئك الذين أضاؤوا، في رأيه، شعلة الداو المطفأة منذ مينسيوس: زهو دينيي (لأنه أعاد التفكير بالمقام الأسمى)، الأخوان شنغ (فكرا بالمبدأ) وزهانغ زيه، مستبعداً شاو يونغ الذي رآه شديد التأثر

بالإخفائية الطاوية. ومما لا ريب فيه، أن الأخوين شنغ، تلقيا تعاليم زهو دينيي المتعلقة بالصورة البيانية للمقام الأسمى – رغم أنهما لم يلمّحا إلى ذلك بتاتاً، ولم يُقرا أبداً بمعلميتهِ – وسنجد زهانغ زيه مصنفاً وراء ابني أخيه. يتدبر زهو كزي الأمر بحيث يعتبر نفسه ضمناً خاتمة عملية النقل، دون أدنى إشارة إلى معلمه لو تونغ، ولا لمعاصرين له على قدر من الأهمية مثل لو كزيانغ شان.

المقام الأسمى، وحدة المبدأ والطاقة

بإظهار مفاهيم سبق أن صيغت قبل ذلك بقرن من الزمن، وإيضاح العلاقات القائمة بينها، أنجز زهو كزي عملاً تركيبياً ضخماً، بحيث سمي توما الأكويني الصيني. وفيما كان لو كزيانغ شان يحاول الكشف عن النبع المتدفق الذي يراه في العقل، فإن زهو كزي، لن يهدأ له بال ما لم يمسك "بالعقدة المركزية" حيث تتمفصل طبيعة العقل وآلية عمله. وجد نقطة الالتقاء هذه في المقام الأسمى تيه جي (tai ji 太極)، وهو مفهوم أساسي في تقليد كتاب **التحولات**، وأعاد إليه حيويته زهو جينيي، الذي جهد في جعله مساوياً "للمبدأ" المهم جداً بالنسبة للأخوين شنغ. يعني المفهومان في الواقع وحدة تدعم التعدد، ولكن تسميتها "المقام الأسمى" يفرض أن كل شيء ناجم عن انقسام وحدة جوهرية، إنما يصدر عن أصل واحد ووحيد، تسميته "مبدأ" يعني أن الأشياء مخترقة بعقلانية واحدة ووحيدة نستطيع بفضلها الانتقال من المعلوم إلى المجهول:

المقام الأسمى هو بكل بساطة مبدأ السماء، والأرض والعشرة آلاف كائن [...]. المقام الأسمى ليس إلا تعبيراً آخر لكلمة "المبدأ"[18].

يرى زهو كزي أن المقام الأسمى هو بمثابة مبدأ جميع المبادئ، أو هو "المبدأ الأسمى" (الذي يسميه الأخوان شنغ، نتيجة رفضهما الكلام عن المقام الأسمى، "المبدأ السماوي")، ولكنه في الوقت نفسه هو وحدة العشرة آلاف كائن

في الطاقة الحيوية كي (qi 氣). في المقام الأسمى تتصهر وحدة المبدأ والطاقة، وعالي الأشكال المرئية وسافلها، الواحد والمتعدد، "البنية" و"الوظيفة". وهكذا، فعندما نفكر بأن المبدأ والطاقة يُعدّان اثنين وهما مع ذلك واحد، فإن الأول يعني المظهر المكوِّن تي (ti) والثاني يعني الجانب الوظيفي يونغ[19] (yong). لم يجد زهو كزي مفراً أمامه من اللجوء إلى مفهوم المقام الأسمى، من هنا المنزلة المركزية التي كان أول من خص بها زهو دينيي:

يرجع المقام الأسمى إلى الداو الذي هو في عالية الأشكال المرئية: يرجع البين واليانغ إلى الأشياء الملموسة التي هي في سافل الأشكال المرئية[20].

بين السماء والأرض هناك في آن المبدأ والطاقة. يرجع المبدأ إلى داو عالية الأشكال المرئية، إنه الجذر الذي ينبثق منه كل شيء. ترجع الطاقة إلى الأشياء الملموسة التي هي في سافل الأشكال المرئية، إنها الطريقة التي تولد بها جميع الأشياء. وكذلك في عملية توالدها، البشر كما الأشياء، تتزود بالضرورة بذلك المبدأ الذي يمنحها طبيعتها، وبتلك الطاقة التي تضفي عليها أشكالها المرئية. رغم أنه لا يَمكن تصورها خارج جسد ما، فإن هذه الطبيعة وتلك الأشكال تتمايز بشكل واضح، إحداها تصدر عن الداو والأخريات تصدر عن الأشياء المحسوسة، وهذا تمايز لا لبس فيه[21].

نظراً لعالي الأشكال، فإن الفارغ والساكن مكوِّن، بينما الذي يتحقق في الوقائع والأشياء هو وظيفي. وعند النظر من سافل الأشكال، يمكننا عندئذ القول أيضاً بأن الوقائع والأشياء هي الأخرى مكوِّنة، وأن المبدأ الذي يتحقق ويبين هو وظيفي [...]. ما بين عالي الأشكال وسافلها، هناك تمايز واضح. علينا أن نرى جيداً أنَ أحدها مكونَ والآخر وظيفي قبل أن نقول أنهما منبثقات عن المصدر نفسه. علينا أن نرى جيداً أن إحداها صورة مرئية والأخرى مبدأ قبل أن نستطيع القول أنه ما من مسافة بينهما[22].

هذا يعبر بشكل واضح عما كتبه شنغ يي في مقدمة تفسيره لكتاب **التحولات:**

غاية في اللطافة، هذا هو المبدأ. غاية في الظهور، تلك هي الصورة. الجبِلّة والوظيفة يتحدران من المصدر نفسه، ما من مسافة بين الظاهر واللطيف[23].

تشكل الجبلة والوظيفة مخرجاً ثنائياً نموذجياً على شاكلة اليين واليانغ، يمكن أن تنضوي تحته الثنائيات المعتادة السماء/ الأرض، اللطيف/ الظاهر... إلخ. وفيما كان زهو كزي شديد الإلحاح على أن الأمر لا يتعلق بفئات متمايزة، إنما يدور حول مظهرين للحقيقة المكتملة نفسها التي هي الداو. ليس الأمر أنه ليس من جبلة دون وظيفة وحسب، أو بخلافه، ولكن يمكن القول أن الجبلة هي وظيفة مكوِّنة، وأن الوظيفة هي جبلة وظيفية:

يحمل المقام الأسمى في ذاته مبدأ الحركة والسكون، ولكن علينا ألا نرى في الحركة والسكون تمايزاً بين الجبلة والوظيفة، ذلك أن السكون هو جبلة المقام الأسمى، والحركة هي وظيفته. لنأخذ مروحة على سبيل المثال: ليس هناك سوى مروحة واحدة، عندما نحركها هذه وظيفة، وعندما ندعها فهذه جبلة. منذ اللحظة التي نضعها فيها تغدو مبدأ وحيداً. ولكن ما إن نحركها حتى تبقى دائماً ذلك المبدأ الوحيد[24].

ما تشكله الجبلة للوظيفة، هو ما يشكله المبدأ بالنسبة للطاقة:

لم يعرف الكون أبداً طاقة دون مبدأ، ولا مبدأ دون طاقة... وبالتالي، إذا ما وُجد المبدأ وُجدت الطاقة، ولكن المبدأ هو الأساس. وفي الحقيقة لا يمكن القول أن أحدهما سابق والآخر لاحق. عندما نعود بشكل مطلق إلى الأصل فحسب، نضطر عندها إلى القول بأن المبدأ سابق. لكن هذا لا يعني أن المبدأ كينونة مستقلة، بل هو بخلاف ذلك، إنه ملازم للطاقة. وفي غياب هذه الطاقة لا يمكن للمبدأ أن يتعلق بشيء [...]. كيف لنا أن نعرف إذا كان لهذا المبدأ أن يتقدّم على هذه الطاقة أو أن يأتي بعدها، أو لخلافه؟ هذا كله لا يمكن التحقق منه. ولكن على مستوى الفكرة، أميل إلى الظن بأن الطاقة تعمل بموجب المبدأ. وبالتالي ما إن تتكثف الطاقة حتى يكون هناك مبدأ. وفيما تتصف الطاقة بأنها قادرة، من خلال تجمعها، على الخلق والتحقق، ليس للمبدأ، لا قصدية، لا خطة ولا قدرة خلاقة[25].

نلاحظ أن في هذه العبارة المرتبكة فكرة تبحث عن نفسها، ولكن ما من مجال للشك بأن التمايز بين المبدأ والطاقة، بين عالي الأشكال وسافلها، لا يمكن، وبأية صورة من الصور، أن تكون موازية للتمايز القائم، وفقاً لمفهوم الفلسفة الغربية ما بين التجاوز والكمون، ما بين الطبيعة وما وراء الطبيعة:

يبين زهو كزي، وبوضوح، أن هناك حقيقة واحدة ذات مظهرين: الجبلة والوظيفة. هذا المبدأ الممتلئ بالطاقة يمتلك بالفعل حقيقة جوهرية تتعارض تماماً مع الفراغ البوذي الذي أنكره زهو كزي كجبلة محضة مجردة من أية وظيفة. وعلى هذه النقطة المحددة بالذات جرت المناظرة التي تمت بالمراسلة في مرحلة ما بين 1188 و1189 بين لو كزيانغ شان وزهو كزي بشأن العبارة الافتتاحية الواردة في كتاب **شرح الرسم البياني للمقام الأسمى** لزهو دينيي: "اللامقام ومع ذلك المقام الأسمى"[26].

"المقام الأسمى" أو "لا مقام"؟

أشعل لو كزيانغ شان الحرب الكلامية عندما رأى أن "اللامقام" المأخوذ عن اللاوزي 28 هو التزام غير مقبول من الطاوية. بدا له أن التقسيم الثنائي "للمقام" لا فائدة منه، لا بل هو خطر، بقدر ما يكون المقام الأسمى، المحصن بالسلب معرضاً لأن يكون قد استبعد إلى خارج الداو. اعتراض لو موجّه في الواقع ضد زهو كزي الذي أخذ عليه أنه يتكلم عن المقام الأسمى، لا بعبارات الطاقة، كما كان عليه الحال حتى زهو دينيي، وإنما بعبارات المبدأ، مع المجازفة بجعله مفهوماً متسامياً. والواقع، إن زهو كزي رأى أن خطأ لو كزيانغ شان هو، على وجه التحديد، في عملية الفصل، كما يفعل البوذيون، ما بين الجبلة (المبدأ) والوظيفة (الطاقة): فالهدف، إذن، هو إقناع المعترض أن اللامقام (الجبلة) ليس كينونة منفصلة وأرفع من المقام الأسمى (الوظيفة)، وإنما هو طريقة لتسمية الوحدة اللامتميزة. يتمسك زهو كزي بكل وضوح بمفهوم المقام الأسمى كما لو أنه اللامقام، ليحتفظ بشكل أفضل باللاتحديد، الذي يضمن وحده الإمكانية اللانهائية للإنتاج والتحول:

إذا كان المعلم زهو [دينيي] ينعت [المقام الأسمى] بأنه اللامقام، فهذا بالتحديد لأنه لا مكان له ولا شكل، معتبراً أنه قائم قبل الأشياء، مع احتفاظه بهذا البقاء حتى بعد ظهورها، وأنه موجود خارج اليين واليانغ، وإن كان يعمل في داخلها، وأنه يخترق الكل وحاضر في كل مكان، دون أن نستطيع في البداية أن نعزو إليه صوتاً ورائحة وظلاً أو صدى(27).

"من دون أي صوت أو أية رائحة": هذا التمييز لعمليات السماء يأتي للدلالة على المبدأ الأول للأشياء كلها من خلال الإبهام الخاص بكل مطلق. وهنا مكمن الخطر الذي استشفه لو كزيانغ شان في "مبدأ سماوي" "في عالي الأشكال" منفصل عن عالم "في سافل الأشكال"، أي عالم الحقيقة الكونية والبشرية. والواقع أن زهو كزي يدافع، على وجه التحديد، عن كونه رأى أن اللامقام والمقام الأسمى مرحلتان متمايزتان في عملية انبثاق الظاهر عن الكامن، وبذل كل جهده، وذلك بخلاف ما يظن المعترض، عندما بيّن أنه ما من ثنائية هناك، على اعتبار أن الأول ما هو إلا الحقيقة قبل تجليها، والثاني هو هذه الحقيقة نفسها بعد أن ظهرت وتجلت:

عندما تحدث لاوزي عمّا هو موجود وما هو غير موجود، اعتبرهما كينونتين متمايزتين، وعندما تحدث المعلم زهو عما هو موجود وما هو غير موجود اعتبر أنهما يشكلان واحداً [...]. وعندما نتكلم عن "اللامقام على أنه مع ذلك المقام الأسمى" كأننا نتكلم عن "فعل اللافعل"(28).

يسمح مفهوم المقام الأسمى لزهو كزي إذن أن ينقل، على المستوى الكوزمولوجي، وليس على الصعيد الأخلاقي فحسب، عبارةَ شنغ يي "المبدأ هو واحد ولكن تمايزاته متعددة"، مؤيداً رأيه باستعارة البذرة، الغالية على قلوب الفلاسفة الصينيين:

ليس هناك سوى مبدأ وحيد، يتقاسمه العشرة آلاف كائن باعتباره جوهرها، ولكن [وفي الوقت نفسه] لكل واحد من العشرة آلاف كائن مبدؤه الخاص [...] ثم ينتهي كل شيء بالعودة إلى مبدأ واحد منتشر في كل مكان. هذا مشابه لبذرة الجاورس البيضاء التي تعطي

برعماً والبرعم يعطي زهرة. تعطي الزهرة بذوراً، ترجع جاورساً، وهكذا تعود إلى الشكل الأصلي. تحمل السنبلة مئة بذرة، تشكل كل واحدة منها كينونة مستقلة. إذا ما بذرنا هذه المئة بذرة تعطينا كل واحدة منها، بدورها، مئة. وهكذا تستمر في التوالد إلى ما لا نهاية: في البدء كانت هناك بذرة واحدة لم تتوقف عن الانقسام. لكل كائن مبدؤه الخاص به، ولكن الجميع يرجعون إلى مبدأ وحيد[29].

لم تعد النظرة إلى العلاقات القائمة بين الأجزاء والكل بمثابة انصهار للتعددية اللامحدودة للكائنات في النظام الكوني وحسب، وإنما هي أيضاً وحدة الكون في كل شيء الذي ليس سوى عالم أكبر. وهذا يعني أن المقام الأسمى يحيط بكل شيء في كل جامع، ولكن، وفي الوقت نفسه، فإن كل شيء مفرد يشتمل على المقام الأسمى:

في الأساس، ليس هناك سوى مقام أسمى وحيد، ولكن كل واحد من العشرة آلاف كائن يشترك فيه بحيث إن كل واحد يمتلكه كاملاً. الشيء نفسه بالنسبة للقمر: ليس هناك سوى قمر واحد في السماء، غير أنه عندما تنعكس صورته في الأنهار والبحيرات، فإننا نراه في كل مكان دون أن نستطيع القول إنه مقسم[30].

تذكرنا صورة القمر بالمقارنة التي استخدمتها مدرسة هوايان البوذية: الواحد بالنسبة للمتعدد هو كما القمر بالنسبة لانعكاسات صورته في عشرة آلاف نهر، لا يرسِل كل انعكاس صورة القمر وحسب، وإنما سائر الانعكاسات. غير أن التقارب يقف عند هذا الحد، ذلك لأن المسألة بالنسبة لزهو كزي، ليس إثبات أن الواحد والمتعدد يلتقيان في الفراغ البوذي، بل ما هو بخلافه، أي إثبات وحدة الجبلة والوظيفة التي ستشكل الأساس للتفكير الكونفوشيوسي أجمع في عهد المينغ الذي يدور حول وحدة المعرفة والعمل.

العقل، وحدة المبدأ السماوي والرغبات البشرية

شغلت مسألة الطبيعة البشرية كزنغ (xing 性)، التي تُعدُّ أساسية بالنسبة للأخلاقية الكونفوشيوسية، العقول منذ مينسيوس وكزان زي وصولاً إلى أوائل مفكري الداوكزي في عهد السونغ. ولكن عندما رفع شنغ يي المبدأ إلى مصاف المفهوم الأسمى، أعاد التفكير في مفهوم مينسيوس برمته، وذلك عندما رأى في السماء كما في طبيعتنا، وكذلك في عقلنا كزين (xin 心)، مظاهر للمبدأ:

كان مينسيوس يقول إن العقل والطبيعة والسماء تصدر جميعها عن مبدأ واحد[31].

أضاف زهو كزي إلى هذه البنية الجديدة المقام الأسمى الذي جعل منه في المجال الأخلاقي مصدر "الحس الإنساني" رين (ren 仁). فيما ألحقه مينسيوس بعقلنا، وشنغ يي بطبيعتنا[32]، فإن مفهوم المقام الأسمى (وحدة الجبلة والوظيفة) سمح لزهو كزي بتصور العقل على أنه وحدة الطبيعة (الجبلة) والانفعالات (الوظيفة):

العقل هو سيد الجسد. يجد بنيته في الطبيعة البشرية وآلية عمله في الانفعالات[33].

كل ما فعله زهو كزي هو استعادة أفكار زهانغ زيه الذي كان يرى "أن العقل هو الذي يسوس الطبيعة والانفعالات" وأفكار شنغ يي الذي كان يقول "العقل واحد، قاصداً الجبلة حيناً، والوظيفة حيناً آخر"[34]:

الطبيعة هي ما لم يبدأ بالحركة بعد، الانفعالات هي ما انتقل فعلاً إلى الحركة؛ العقل يجمع الأمرين. وهكذا فإن الفكر الذي لم يبدأ بالتحرك هو طبيعة، وعندما راح يتحرك هو الانفعالات؛ وهذا ما سماه (زهانغ زيه) "العقل الذي يسوس الطبيعة والانفعالات". الرغبات ناتجة عن الانفعالات. العقل هو كالماء، الطبيعة هي الماء في سكينة، الانفعالات تمثل الماء الجاري، والرغبات الماء المضطرب. والواقع أن في هذه الأمواج ما هو جيد، وما هو سيء. بين الرغبات هناك ما هو جيد من مثل "عندما أرغب باستمرار في أن أكون أكثر انسانية" وهناك ما هو سيء وينطلق نحو الخارج كأعاصير عاتية؛ في أغلب الأحيان تدمر هذه الأخيرة المبدأ السماوي كما الماء الذي يطيح بالسدود ويجرف في طريقه كل ما يعترضه. عندما قال

مينسيوس "تقودنا الانفعالات إلى فعل الخير" قصد الحديث عن الانفعالات الممتلئة بالاستقامة والتي تفيض من طبيعتنا والتي ما من واحدة منها سيئة في الأصل[35].

وبخلاف لو كزيانغ شان، الذي، كما سوف نرى، اكتفى بإقامة المعادلة بين العقل والمبدأ، فإن زهو كزي ذهب إلى أن الطبيعة هي مبدأ في العقل وحده باعتبارها هبة السماء. تم تفسير العبارة الافتتاحية في كتاب **الوسط الثابت** "هبة السماء، تسمى الطبيعة"، على النحو التالي:

الطبيعة هي المبدأ. السماء بواسطة الين/ واليانغ والعناصر الخمسة أوجدت العشرة آلاف كائن وتحولاتها التي تتخذ شكلاً بفضل الطاقة، مع كونها تتحلّى بمبدأ[36].

ولأن زهو كزي رأى الطبيعة على أنها "مبدأ سماوي"، وبمعنى آخر على أنها "حس إنساني" (رين) فإن الوحدة الجوهرية للعقل تسمح بدورها بفهم الرين – الذي سبق للأخوين شنغ أن اعتبراه طاقة – على أنه مبدأ. وارثاً لمفهوم جامع تختصره عبارة شنغ هاو "الذي يملك الحس الإنساني يشكل جسداً مع السماء – الأرض والعشرة آلاف كائن"[37]، حدد زهو كزي الرين على أنه "مبدأ حب وفضيلة العقل" أي عقل السماء – الأرض الذي يولد الأشياء، مما يؤدي إلى إرساء الأخلاقية الكونفوشيوسية في شمولية المبدأ[38].

من المهم بالنسبة لزهو كزي، تصور العقل على أنه نقطة التقاء المبدأ (أي الطبيعة الصادرة عن السماء) والطاقة (التي تميز درجة نقاوتها من حيث الكثرة والقلة بين الكائنات). وفعلاً، تتألف الطاقة من درجات متفاوتة "من الرقة والخشونة" بحسب الموانع والعوائق التي تعترضها لدى مختلف الكائنات، والتي تحدد درجة الرؤية الممكنة للمبدأ. وهذا ما يفسر تفاوت درجات العقل بين الإنسان والحيوان، وأيضاً ما بين البشر أنفسهم[39].

رهان هذه التفاصيل كلها التي تتناول العلاقات المبدأ/ الطاقة (أو الطبيعة/ انفعالات) هو أن تُظهر، في **حركة الفعل نفسها**، أن طبيعتنا جيدة، ذلك لأنها

منبثقة عن السماء، وأنه قد يحدث أن نقدم على عمل السوء أثناء الفعل. كيف نفسر أن علينا بذل الجهد للوصول إلى طبيعتنا الجوهرية التي هي مبدأ؟ يدور الأمر في الواقع حول إقامة تواصل بين تلقائية الطاقة ومقتضى المبدأ الأخلاقي. في البدء، عن أية طبيعة نتكلم؟ هل هي الطبيعة المادية كيزهي زهي كزنغ (qizhi zhi xing 氣質之性) التي تحدث عنها زهانغ زيه والأخوان شنغ، أو القسمة الفطرية من الطاقة التي تختلف من شخص إلى آخر، والتي يمكن أن تكون جيدة أو سيئة، أو الأمرين معاً؟ أم هل هي في الأساس "الطبيعة التي قررتها السماء" تيان مينغ زهي كزنغ (tianming zhi xing) 天命之性 أو "طبيعة الأخلاقية والمبدأ" (يي لي زهي كزنغ 義理之性)؟ وهكذا فإن هناك الطبيعة البيولوجية التي تصدر عن الطاقة، والطبيعة الجوهرية المنبثقة عن المبدأ. وفيما تشكل الأولى ما هو مشترك بيننا وبين جميع الكائنات والأشياء، فإن خصوصيتنا الإنسانية تكمن في الثانية. وهذا ما يفسر التفاوت القائم بين مينسيوس الذي عندما أكد أن الطبيعة البشرية جيدة فكر في الطبيعة المنبثقة عن السماء، وكزان زي الذي قال خلاف ذلك إذ رجع إلى الطبيعة المادية. وهكذا لا يمكننا التوصل إلى رؤية تامة لطبيعتنا إلا عندما نأخذ بعين الاعتبار الطاقة والمبدأ:

الطبيعة هي المبدأ الذي يأخذه الإنسان عن السماء. الحياة هي الطاقة التي يأخذها عن السماء. الطبيعة هي في عالي الأشكال المرئية، الطاقة هي في سافلها. الإنسان، شأنه شأن سائر الكائنات، يأتي إلى الحياة مزوداً بهذه الطبيعة وتلك الطاقة. في ما يتعلق بالطاقة، لا يختلف الإنسان عن سائر الكائنات كثيراً في ملكات الوعي والحركة، ولكن في ما يتعلق بالمبدأ، هل تمتلك جميع الكائنات الحس الإنساني الأشمل، والاستقامة، والطقوس، والقدرة على التمييز [لدى الإنسان]؟ وهذا هو السبب الذي يجعل من طبيعة الإنسان خيرة بالإجمال، ويجعله الأذكى من بين العشرة آلاف كائن(40).

وفي ما يميزه عن سائر المخلوقات، يتصف الإنسان بردات فعل قابلة للتغير بحسب تغير معرفته. يشكل المبدأ الذي ينظم طاقة كل فرد جزءاً من المبدأ السماوي، الذي يغيّر عبر عملية المعرفة تدريجياً ردات فعله التلقائية من الأنانية نحو العالمية بقدر ما تتهذب طاقته:

الطبيعة ليست شيئاً آخر مختلفاً عن المبدأ. إذا سلمنا بهذا، فمن دون الطاقة ومادة السماء – الأرض، فإن هذا المبدأ لا يكون ملازماً لشيء، حيث يتم تلقي الطاقة بنقاوتها وصفائها، لا مجال للعتمة أو الانفلاق، ويمكن رؤية المبدأ دون تشوش. عندما تكون الموانع طفيفة ينتصر المبدأ السماوي، وعندما تصبح أكثر أهمية، تغلب الرغباتُ الأنانية. وهكذا نرى أن الطبيعة الأصلية خيرة بالكامل[41].

إن مسألة العلاقة بين الرغبات البشرية والمبدأ السماوي يجب أن تفهم كعلاقة الكل بأجزائه، وأن ترتبط مع "وحدة المبدأ وتنوع تشعباته" التي قال بها شنغ يي والتي تم التأكيد فيها على حقيقة المتعدد والخاص (الأنا في فرديتها كلها، وفي رغباتها الخاصة) كما على شموليّة المبدأ (الطبيعة الأخلاقية).

"عقل الداو" و"العقل البشري"

العقل هو مبدأ وطاقة في آن، ولكن يجب تنقيته باستمرار بواسطة الجهد الأخلاقي لضمان رقابة أحدهما على الآخر. وهكذا وجد زهو كزي نفسه منقاداً إلى استعادة التمييز الذي قال به شنغ يي بين "عقل الداو" داوكزين (daoxin 道心) و"العقل البشري" رين كزين (renxin 人心). الأول، الذي يوازي الطبيعة الأخلاقية التي منحتها السماء للإنسان؛ هو ما يسميه زهو كزي المبدأ، والثاني يغطي القسم النفسي – المادي من الطبيعة البشرية، والمكوّن من الانفعالات والرغبات التي تصدر عن الطاقة، والتي رغم أنها ليست سيئة من حيث الجوهر، إلا أنها يمكن أن تغدو أنانية إذا لم يضبطها "عقل الداو"[42].

ومع ذلك، فإن من سوء الفهم أن نظن أن عقل الداو خيّر وأن العقل البشري سيء[43]: يجهد زهو كزي في طلب توازن غاية في الدقة بين الاثنين، بطريقة يتحاشى فيها العقبة المزدوجة لكل من الفعالية النفعية والانكفائية الطاوية أو البوذية. هذا يعني في آن الإقدام في العالم البشري وإيجاد "مرسى للجسد والروح" في العالم الطبيعي. يرى زهو كزي أن هناك خطراً متساوياً في التحلل من كل قاعدة كما في إدخار الطبيعي:

إذا ما اعتمدنا كلياً على العقل البشري دون التعرف إلى عقل الداو، فنحن على يقين من الوقوع في التسيب والانحراف. أما إذا اعتمدنا على عقل الداو وحده متّحدين بهذا العقل البشري، فإن هذا يؤدي بنا إلى فصل الطبيعة الأخلاقية كزنغ (xing 性) والطبيعة المعطاة أو "القدر" مينغ (ming 命) إلى جوهرين متمايزين، وما نسميه عقل الداو هو عندئذٍ فراغ ويفتقر إلى الوجود الحقيقي، وهكذا نقع إلى العقيدة البوذية والطاوية، مما ينفصل قطعاً عن التعاليم التي يتضمنها **كتاب يو**[44].

تلمّح "تعاليم **كتاب يو** (**يو شو**) إلى مقطع مشكوك في صدقيته "نصائح يو الكبير" (دا يو مو Da yu mo) الواردة في كتاب **التحولات**، إذ نجد أمراً أصدره شين إلى خليفته يو الكبير مؤسس حكم سلالة كزيا في العصور القديمة:

العقل البشري ليس إلا هشاشة

عقل الداو ليس إلا لطافة

تعلق بالجوهر وبالواحد

كن بقوة ودائماً في الوسط[45].

هذه الأقوال المنقوشة المتضمنة في ستة عشر حرفاً صينياً، والتي انتهى بها الأمر لتغدو صياغة لِلَمِّ شمل التجديد الكونفوشيوسي في عهد السونغ، شرحها شنغ يي بهذه العبارات:

العقل البشري بحكم كونه رغبات أنانية يشتمل على خطر هشاشته الكلية؛ عقل الداو لأنه مبدأ سماوي يمتلك كل لطافة الجوهر. ما إن نتوصل إلى القضاء على الرغبات الأنانية حتى يظهر المبدأ السماوي بكل رونقه[46].

إزاء هذا التوجه الهادف إلى المزج بين هذين العقلين، والذي يراه لو كزيانغ شان خطيراً، بذل جهده في الوصول إلى المبدأ السماوي في العقل البشري المعتبر واحداً:

مبدأ الداو هو ما نشاهده بأعيننا وحسب. أنمتلك القدرة على الارتفاع بدرجة إدراكنا إلى مستوى القديسين بحيث لا نرى أبداً سوى مبدأ الداو تحت أعيننا [...]. نظرية المبدأ السماوي والرغبات البشرية من البديهي ألا تكون هي الأفضل. إذا افترضنا أن السماء هي المبدأ، وأن الإنسان هو الرغبات، ينجم عن ذلك أن السماء والإنسان ليسا الشيء نفسه. فكرة من هذا النوع مصدرها **اللاوزي** [...]. ذهب غالبية المعلّقين إلى [...] أن العقل البشري يدلّ على رغباته، وإلى أن عقل الداو هو المبدأ السماوي. هذا التفسير خاطئ. العقل واحد، كيف يمكن للإنسان أن يمتلك عقلين[47]؟

وحدة العقل كما يراها لو كزيانغ شان

من أجل مواجهة ما بدا له منعطفاً بين السماء والإنسان، بين مبدأ سماوي وعقل بشري، ومن أجل تصويب عبارة شنغ يي: "الطبيعة مبدأ"، أطلق لو كزيانغ شان عبارته الخاصة التي استمرت ممثلة خلاصة فكره "العقل هو مبدأ" كزين جي لو (xin ji li 性即理):

العقل ليس هناك سوى واحد، المبدأ ليس هناك سوى واحد. في النهاية الكل يرجع إلى الواحد، المعنى الجوهري لا يمكن أن يكون اثنين. هذا العقل، هذا المبدأ، لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون اثنين[48].

يرى لو كزيانغ شان، أن الحقيقة موجودة برمتها في وحدة العقل واستمراريته:

تسمى الاتجاهاتُ الأربعة، مع الأعلى والأسفل "المكانَ". الماضي والحاضر يسميان "الزمان". الزمان – المكان هو عقلي أنا، عقلي هو المكان – الزمان. هناك آلاف الأجيال،

ظهر قديسون اشتركوا في هذا العقل، في هذا المبدأ. في آلاف الأجيال ظهر قديسون ظهروا بين البحور الأربعة اشتركوا بهذا العقل، بهذا المبدأ [...]. الحقيقة الجوهرية للمكان – الزمان هي حقيقتي أنا بالذات، الحقيقة الجوهرية لذاتي هي نفسها حقيقة المكان – الزمان[49].

بخلاف شنغ يي وزهو كزي، لا يولي لو كزيانغ شان اهتماماً بمفهوم الطبيعة الذي يصعب فهمه من دون المبدأ السماوي. يرى أن وحدة الواقع والطيبة البدئية للطبيعة البشرية هما حاضرتان أصلاً، إنهما معطى سابق ولكونهما كذلك، لا يمكن إدراكهما إلا بتلقائية الحدس. جواباً عن سؤال وجهه إليه أحد طلابه حول الفرق بين "الطبيعة" و"المقدرة" و"العقل" و"الانفعال" اكتفى لو بالقول: "ترجع كلها إلى الشيء نفسه، الخلاف الوحيد هو في طريقة القول". يبدو واضحاً أن لو لا يولي اهتماماً بهذه المسائل الفكرية المتعلقة بالمصطلحات: الأهمية الحيوية تكمن في نبض "الأوردة" التي "تجدها حصراً في الحس الإنساني والحس الصائب"[50].

متّهَماً بالخلط بين المبدأ والداو، تعرض لهجوم من زهو كزي الذي رأى ان من ينتقده قد تأثر ببوذية الشان. تلاه بعد ذلك واحد من أشهر تلامذته شن شين (Chen Chun) (1159–1223) الذي ذهب إلى حد القول باقتراب مفهوم العقل عند لو كزيانغ شان من فكرة الوعي البوذية[51]. ومع ذلك فإن هذا أقرب إلى الأبلسة منه إلى النقد الموضوعي: ذلك أن كل ما قام به لو هو أنه ذهب إلى أقصى مدى في فكرة الفِطرانية التي قال بها مينسيوس، ولكنه حرص على إبراز "فكره الخاص" بشكل عال وقوي، بل وبلهجة لا تخلو من التحدي:

إذا كانت تعاليمي تختلف عن سواها، فلأن كل ما عندي عفوي. يسعدني أنني كتبت آلاف الأقوال، إنها لا تعبر إلا عما في نفسي دون أية زخرفة. قال عني بعضهم مؤخراً: "باستثناء هذه الجملة الوحيدة (لمينسيوس التي كان يطيب لـ لو أن يذكرها في كل مناسبة) "إبدأ بتقوية كل ما هو كبير في ذاتك، فما من شيء في جعبته". عندما سمعت هذا الكلام، قلت: "ما من شيء أصدق من هذا!"[52].

ولكن ينبغي الاعتراف بأن لو كزيانغ شان يقرر الوحدة الجوهرية للعقل على حساب تجاهل مسألة الشر، التي لا يضيف إليها شيئاً يُذكر بالمقارنة مع مينسيوس، مكتفياً بإثارة كينونة "الطبيعة في السماء" و"العقل في الإنسان". ومع اعترافه بالآثار السيئة المحتملة لطاقة حيوية ملوثة، إلا أنه لا يعدّها عقبات أساسية تحول دون وحدة العقل والمبدأ السماوي. في تأمل بعنوان: "يكفي أن نفكر لنحصل (على المبدأ)" يؤكد بقناعة مينسيوسية:

الحس الأخلاقي والمبدأ كما هما في العقل البشري منحتان من السماء، وبالتالي لا يمكن إلغاؤهما. إذا كان البعض تغشّيه الأشياء الخارجية إلى حد يخالف معه المبدأ ولا يعبأ بالحس الأخلاقي، فهذا، بكل بساطة، لأنه لا يفكر، ولكن ما إن يغدو هؤلاء على مستوى العودة إلى ذواتهم وإعمال الفكر، فإن قدرتهم على التميز بين الحسن والقبيح، والاختيار تبعاً لذلك، تتوصل إلى حركية اللامرئي، وصفاء النور، ووضوح اليقين.

أولئك الذين يدرسون اليوم يحشون عقولهم بالترهات، دون محاولة الوقوف على ما هو ملموس. قال مينسيوس: "من يستنفد مكنون عقله يعرف طبيعته. والحال أن معرفة الطبيعة تعني معرفة السماء". من العقل، ليس هناك إلا واحد: عقلي أنا، وعقل صديقي، وعقل الحكيم منذ آلاف السنين، وعقل الحكيم الذي سوف يأتي، بعد آلاف السنين، يشترك الجميع في هذا العقل نفسه. للعقل جبلة واسعة، وما إن أتوصل إلى استنفاد مكنونها، حتى أشكل واحداً مع السماء(53).

وبخلاف لو كزيانغ شان الذي يرى أن العقل مبدأ، يرى زهو كزي أن العقل البشري هو موضع كشف المبدأ السماوي، الذي، مع ذلك، لا يمكن أن يتجلى بوضوح إلا بفضل جهد مدعوم من العقل إذا ما أخذنا بعين الاعتبار وجود اندفاعات سيئة. لحصول ذلك يصبح من الضروري التمييز بين العقل والطبيعة. فهذه، وبحكم كونها تعبيراً آخر عن المبدأ، "ما لم يتمظهر بعد" ويه فا (未發 wei fa) هي في "عالي الأشكال". في المقابل، العقل، الذي يرى زهو كزي، بخلاف لو كزيانغ شان، بأنه "سبق أن تمظهر" يي فا (yi fa

) 發 已 هو "في سافل الأشكال"[54]؛ ينبغي تصوره مزيجاً من المبدأ والطاقة المؤهلة لإنتاج الانفعالات التي لا يمكنها إلا أن تتحول بسهولة لتغدو "رغبات أنانية" خاصة بالإنسان.

وخلاصة القول إن زهو كزي يرى ان لو كزيانغ شان لم يتوصل إلى الحفاظ على الوحدة الجوهرية للعقل والمبدأ إلا بالاستناد إلى ذاتية مطلقة تقود دائماً إلى السؤال: عندما أقول "العقلِ هو مبدأ"، ألا يعني هذا القول أن عقلي أنا هو مبدأ، وفي هذه الحال أليس الباب مفتوحاً أمام أشكال الخداع كافة؟ ولهذا السبب انصرف زهو كزي إلى الطلب الدائم للقواعد، والمرجعيات، لاختبار صحة المبدأ: معرفة نية القديسين دراسةَ الكلاسيكيات، تفحص الأشياء الخارجية... إلخ.

وفقاً لتصور لو كزيانغ شان، العقل هو الأول، وكل ما تبقّى يرجع إليه: "ما يملأ العقل وينبثق منه وينتشر في الكون بأسره ليس هو شيء آخر سوى المبدأ"[55]. لا تمثل هذه الأولوية للعقل بالنسبة لزهو كزي سوى نقطة انطلاق سوف تجد جوهرها في صيرورة الثقافة الأخلاقية، متضمنة عمل العقل كله على نفسه فضلاً عن مواجهته العالمَ الخارجي. وفيما ينظر لو إلى العقل ضمن تصور لازمني ولاتاريخي للوحدة الإنسانية – الكونية، لا يفقد زهو كزي مطلقاً، الذي يرى أنه ما من شيء قد جهز أو أعد مسبقاً، رؤية المخطط التاريخي والاتجاه الثقافوي للمشروع الكونفوشيوسي.

انضباط عقلي

خلافاً لما أراد لو كزيانغ شان أن يقنعنا به، فإن زهو كزي رأى في عقل الداو والعقل البشري عقلاً واحداً ليس إلاّ، يتجلى بمظهرين: المظهر الأخلاقي الذي يجعله يلتقي مع المبدأ السماوي، والمظهر البيولوجي والغرائزي المحض. يبقى، مع ذلك، أننا عند زهو كزي كما عند شنغ يي، نشعر برغبة في عملية ضبط مدرِكة للخطر الدائم في الوقوع إلى الفوضى. مجاز الماء الذي يجري دائماً نحو الأسفل هو عند مينسيوس لا يقل طبيعية عن كون الطبيعة البشرية خيرة، تكفهر عند زهو كزي الذي يقارن العقل مع الماء الذي يمكن أن تعكره الأمواج السيئة(56). هذه المسحة المعتمة التي ألقيت على تفاؤلية مينيوس يمكن تفسيرها، دون شك، بالتأثر الناجم عن كل من كزان زي والبوذية(57):

العقل يعني المعلم. إنه يبقى كذلك في الحركة كما في السكينة، وهذا لا يعني أن لا حاجة له في حال السكينة، وأننا نحتاجه عند الانتقال إلى حال الحركة. بكلمة "معلّم" ينبغي أن نفهم قدرة الرقابة الملازمة للعقل الذي ينتشر في كل مكان. يوحد العقل ويضبط الطبيعة والانفعالات، مع أنه يشكّل واحداً معها ضمن كينونة غامضة غير قابلة للتمايزات(58).

هذا الهوس "بمعلّم" يقود كل ما هو كائن، ينبغي ألا ينسينا تذكر ما قاله وانغ بي في القرن الثالث حول هذه الفكرة، ونهله عن زهانغ زي ومينسيوس مفهوم "العقل الراسخ" بيدونغ كزين (budong xin) على الرغم من تأثير الضغوطات الخارجية(59) . زهو كزي، هو الآخر، يتحدث بدوره عن "المبدأ الثالث" الذي انطلاقاً منه يصبح ممكناً التصدي "لفوضى العشرة آلاف تحوّل". الانضباط الفكري الضروري لتحقيق هذه النقطة من التوازن، الذي يختلط فيه العقل البشري مع عقل الداو، يوصف بأنه "قاعدة العقل" كزين فا (xinfa 心法) وهو مأخوذ عن البوذية والطاوية. سبق لشنغ يي أن رأى في كتاب **الوسط الثابت** "قاعدة العقل التي حملتها مدرسة كونفوشيوس"، وهذا تلميح إلى أول فصل أُثيرت فيه مسألة "تيقظ رجل الخير عندما يختلي بنفسه"(60).

في فكر زهو كزي يتم النظر إلى العقل من خلال "تكوينه الأساسي" بنتي (benti 本體) وحسب، وإنما أيضاً ينظر إلى "عمله الوظيفي" داخل التجربة الملموسة فايونغ (fayong 發用). تتطلب هذه الأخيرة "جهداً أخلاقياً واعياً ومستمراً" غونغ فو (gongfu功夫) يترجم بعديد الممارسات، أكثرها شيوعاً هو التأمل الراسخ، والتدوين اليومي لعملية فحص الضمير، المأخوذة من دون شك عن الطاوية والبوذية. الـ جينغ زو (jingzuo 靜坐) (حرفياً "الجلوس في سكينة") تستوحي وبكل وضوح "الجلوس في النسيان زووانغ (zuowang) الذي قال به زهانغ زي والتأمل في وضعية القعود زوشان (zuochan) الذي قالت به بوذية الشان[61]. وهكذا فإن لو تونغ، معلم زهو كزي كان "يطهّر نفسه بالبقاء جالساً بصمت، بهدف الشعور بماهية الحالة التي يمكن ألا تظهر فيها المتعة والغضب، والفرح والحزن. وأدرك على المدى الطويل أن هذه الحال هي أساس كل ما في هذا الكون"[62]. وهذه طريقة الاستخدام:

متربعاً في صمت، متصالب الرجلين، يرنو بعينيه إلى أرنبة أنفه. يجب تركيز عقله على قسم جسده الواقع تحت السرة. مع الوقت "يحس المرء بشيء من الحرارة، وشيئاً فشيئاً يشعر بفعالية [هذه الطريقة]"[63].

يدور الأمر حول تمكين العقل من "رؤية المبدأ"، إذا استعدنا تعبير الأخوين شنغ:

إذا كنا في أوقات الفراغ التي لا نطالع فيها، نتربع في صمت، فإن هذا يؤدي إلى إراحة العقل، وضبط النَّفَس، ويرينا بوضوح مضطرد مبدأ نظام الكون[64].

يقود "الجلوس في السكون" إلى تجارب يمكن وصفها بالصوفية، لأنها تسمح بالوصول إلى العقل البدئي "الذي لم يتمظهر بعد"، أي قبل أن يعبّر النشاطُ العقلي بأفعال إرادية، وأفكار أو مشاعر. غير أن زهو كزي يبدو شديد الحرص

على عدم الوقوع في الاتجاه السكوني المقرون بالطاوية والبوذية، وذلك بإبرازه أن السكينة القصوى لا تنفصل عن الفاعلية الخاصة بالإنسان الكونفوشيوسي:

"البداية الطفيفة هي حركة لا تزال غير مدركة": غير مدركة هي الحركة في انطلاقتها، عندما يظهر، تحديداً، ما هو حقيقي وما هو مزوَّر، ما هو جيد وما هو سيء [...]. رؤية هذه البداية كما رؤية شعرة، ولكن بفعل الملاحظة المعمقة، تتسع الرؤية ويتكشف مبدأ الداو عندها بشكل طبيعي. برهة "البداية الطفيفة" هي نقطة انفصال الحسن عن القبيح. وعندئذٍ تتضح الرؤية لدى المرء فنبدأ باختيار الأشياء، وبالتالي تتوسع المعرفة. عن الأمر الأول تصدر أصالة الفكر، وعن الثاني استقامة القلب والثقافة الأخلاقية، وهما أمران يؤديان إلى التماسك العائلي، وانتظام شؤون البلاد، والسلام الشامل(65).

لقد طعن زهو كزي بالفكرة التلفيقية القائلة إنه ما من فرق أساسي بين الحس الإنساني الكونفوشيوسي والرحمة البوذية، وإن الاختلاف الأساسي بينهما ذو طبيعة وظيفية بحتة، ذلك أن البوذية لا تقدم خطة عملية. ومن يحاول أن يجد مصدر إلهام كونفوشيوسي موثوق يرفض هذا التمييز بين المبدأ المطلق والممارسة الأخلاقية. لا يمكن التوصل إلى الانصهار التام بالمبدأ – القداسة – إلا من خلال الممارسة الأخلاقية الشديدة الواقعية والعادية واليومية. من هنا حاجة أولئك الذين ما زالوا لا يمتلكون المعرفة الشاملة التي للقديسين، إلى الانصراف لدراسة المبدأ في جوانيتهم وبرانينهم في آن واحد.

"سبر غور الأشياء وتوسع المعرفة"

في مواجهة لو كزيانغ شان الذي وقف إلى جانب العودة إلى المصدر الحيّ للحدس المينسيوسي، وقدرة العقل على الرهافة الدائمة والعثور على اتحاده بالقوة الكونية، يسعى زهو كزي إلى طلب معيار خارج عن العقل. وتحت هذا العنوان يجعل من مسألة "سبر غور الأشياء" غي وو (gewu) مسألة كبرى. على خطى شنغ يي، يأخذ هذه العبارة عن كتاب **الدراسة الكبرى** بمعنى

"الوصول" إلى الأشياء لاستخلاص مبدئها[66] وهكذا يصف مسيرة أخلاقية تقود إلى تجربة صوفية يمكن مقاربتها بالإشراق البوذي:

الجملة القائلة "يقوم توسع المعرفة على سبر غور الأشياء" تعني أنه إذا كنت أريد توسيع معرفتي فإن علي سبر غور كل شيء يمر أمامي. عقل كل إنسان يملك القدرة على المعرفة، كما أن كل شيء تحت السماء له مبدأ. طالما أن هناك مبادئ لم تتم معرفتها، فهذا يعني أن المعرفة غير حصرية. ولهذا السبب فإن كتاب **الدراسة الكبرى** يوصي في أوائل إرشاداته بأن ينطلق المتعلم، في موقفه إزاء أي شيء كان، مما يعرفه عن مبدئه، ومن ثم يسبر غوره إلى الحد الأقصى، بحيث يمضي في طلبه إلى النهاية. وبفعل الكد والأيام، ذات يوم يجد نفسه فجأة في صميم وحدة جامعة. وعندها، ومع فيض الأشياء، لا يعود هناك ما لا يستطيع الوصول إليه – الأمام والخلف، الأكثر لطافة والأكثر اختصاراً – كما لا يبقى شيء من عقله في الظل – مجمل تكوينه كما فعاليته القصوى. هذا هو "سبر غور الأشياء" و"توسع المعرفة" [67].

وبديهي ألا نفهم بهذه المعرفة معرفةً بالمعنى التجريبي والموضوعي: فالأمر يدور حول معرفة مشتركة (co- naissance) ناجمة عن حدس مباشر. أما ما يتعلق باختبار المبدأ، فإنه يثير دفعة واحدة مخططاً أخلاقياً، لا يمكن أن يؤدي إلى نتائج جيدة إلا بطريقة تراكمية، حتى وإن كانت الممارسة الأخلاقية يمكن أن تقود أحياناً إلى إشراق فوري. ترسم مقدمة كتاب **الدراسة الكبرى** طريقاً متدرجاً، يضعه زهو كزي صراحة في موازاة المبادئ الثلاثة الكبرى والطريق المثمن الفروع للتعاليم البونية. وجوب "العمل على اكتمال الذات بحيث تصبح قادرة على حكم الناس" كزيو جي زهي رين (xiuji zhiren)، مما يعني أن تجدد المجتمع يمر عبر نظام فردي يمارسه كل شخص بنفسه. يحرص زهو كزي على تمييز هذه المسيرة عن الإشراق المفاجئ الذي تحدث عنه الشان، وذلك بتركيزه، بروح مينسيوسية واضحة، على المسؤولية السياسية للحاكم عن تأمين التربية للجميع بتنظيم شبكة من المدارس تنطلق من العاصمة وصولاً إلى

أصغر قرية. وهو بهذا يعارض تصورات شن ليانغ (Chen Liang) (1143–1194) وييه شي (Ye Shi) (1150–1223) اللذين بمعاييرهما النفعية المتعلقة بالفعالية واهتماماتهما الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، كانا وريثي الاتجاهات النقدية والإصلاحية لوانغ أنشي عدو زهو كزي اللدود[68].

يرى زهو كزي أن الطقوس هي "الأشكال الخارجية التي تجسد المبدأ السماوي" أي الشعور بالشأن الإنساني. وخلافاً لتصور كزان زي، لم تعد الطقوس تحتل مركز الثقل، رغم استمرارها في تأدية دور تربوي واجتماعي. وبهذا المعنى، يبدو زهو كزي مهتماً بالصحة الأخلاقية للمجتمع، فعمل بنشاط على نشر الطقوس في الحياة العائلية والتربوية. كتابه **الطقوس العائلية** زهو زي جيالي (Zhuzi jiali) وكتابه **دراسة ابتدائية** كزياو كزي (Xiaoxue)، رغم أن آخرين جمعوهما، مثّلا دوراً من أرفع طراز في عملية نشر الأخلاق الكونفوشيوسية في المجتمع بكامله منذ عهد السونغ وصولاً إلى عهد الكينغ[69].

يشهد هذا النوع من نتاج زهو كزي على التوجه المتشدد الذي طبع المجتمع الصيني بدءاً من القرن الحادي عشر، والذي شهد تكاثر "الأعراف القروية" كزيانغ يي (xiang yue)، وهي جمعيات التهذيب الأخلاقي التي كانت تهدف إلى "تشجيع تبادل عمل الخير، والإقلاع المتبادل عن ارتكاب الأخطاء، والتعامل المتبادل بمقتضى الطقوس، وتبادل المساعدة أثناء المصائب"[70]. وكما ذكّر بذلك جاك جيرنيه، الذي رأى هنا ما كان يوازي حال أوروبا ما بين القرنين السادس عشر والثامن عشر، قال: و"بذل جهداً لتحويل المقرَّر إلى معيش، ووعظ أفراد الشعب، وفرض أخلاقاً أكثر صرامة عليهم. وبدءاً من القرنين الحادي عشر والثاني عشر، تعرضت النساء لضغط اجتماعي أقوى، وكذلك الشبان، وبشكل عام المرؤوسين والتابعين"[72].

تدرجية وفجائية، معرفة وعمل

على الرغم من التعارض الحاسم الذي حاول من جاء بعد زهو كزي ولي كزيانغ شان رؤيته في تصوراتهما، يبدو أنهما كانا يتبنيان مفهوم واحدية العالم ويريانه كلاً غير قابل للانقسام وقوي الحضور في كل جزء من أجزائه. أما بخلافهما فدار أكثر ما دار حول طريقة التفكير في هذه الوحدة. زهو كزي رفض تحديد القبيح وبقاءه مشدوداً إلى وحدة العقل "دون الذهاب إلى عمق المبدأ"، لو كزيانغ شان، لم يحَفل بتبيان مظاهر العلاقات القائمة بينهما كافة. وبالعكس، إذا ما أولينا اهتماماً شديداً للفجوة القائمة بين القبيح والمبدأ، فإن زهو كزي غامر "بالفصل بين العقل والمبدأ باعتبارهما كينونتين متمايزتين"، وبالتالي جعل من وحدتهما أمراً غير ممكن.

بعد وفاتهما، اشتد الجدل الناشب بين المعلمَين من خلال التنافس بين المدارس، مدرسة المبدأ لي كزي (li xue 理學) في مواجهة مدرسة العقل كزين كزي (xin xue 心學). وفي ما كانت الأولى تعطي الأولوية "لنهج التقصي في الدراسة" داو وين كزي (dao wen xue 道問學)، كان يفترض بالثانية أن تحبّذ "تمجيد الطبيعة الأخلاقية" زين ديه كزينغ (Zun dexing 尊德性)[73]. هاتان العبارتان المأخوذتان من كتاب **الوسط الثابت**، علق عليهما زهو كزي على هذه الصورة:

تمجيد الطبيعة الأخلاقية هو الوسيلة للحفاظ على نزاهة العقل للوصول إلى أقصى عظمة جوهر الداو. اتّباع نهج البحث في الدراسة، هو الوسيلة لتوسيع المعرفة بغية الوصول إلى الأكثر دقة ولطافة في جوهر الداو. هذان هما الأساسان الكبيران لثقافة فضيلة الداو وترسيخه[74].

يبدو أن زهو كزي حاول هنا إقامة أن يجد التوليفة المتوازنة بأكبر قدر ممكن بين مبدأي البحث الفكري والممارسة الأخلاقية، اللذين رآهما من خلال

مقارنته الخاصة ، متضامنين كما جناحي طائر أو دولابي عربة. الأمر يتعلق بمنهج متكامل يتوخى القداسة، لا أكثر ولا أقل. ومع إلحاحه على الوحدة الجوهرية ما بين الممارسة والمعرفة، تبقى مسيرة زهو كزي تدرجية، وربما وُصفت بأنها "مجزأة"، بحسب لو كزيانغ شان الذي فضل الإصرار على أولوية الفطرانية الأخلاقية:

إذا كنا لا نعرف كيف نشيد بالطبيعة الأخلاقية، فكيف نستطيع أن نتبع طريق البحث والدراسة[75]؟

فطرانية يشم فيها زهو كزي رائحة فجائية الشان التي حاول لو أن يمررها تحت غطاء التعاليم الكونفوشيوسية كما كان يفعل مهرب ملح من فيجيان عندما كان يغطي ملحه المهرب بسمك مقدّد[76]. أطال هذا السجال من أمد التوتر الذي سبق أن ظهر في **محاورات** كونفوشيوس، مما خلق ضرورة مزدوجة: توسيع المعرفة والتجربة، وهاجس ردها إلى الحس الأخلاقي[77]. ولكن في تلك الأثناء كان هناك إعادة صياغة البونية، وبات التوتر القائم منذ ذاك ما بين المسيرة التدرجية والتراكمية في عملية التهذيب الأخلاقي والإشراق المفاجئ[78]. هناك مفهومان مختلفان لظهور المعنى بحسب ما إذا كان مُدركاً بالعقل أو بالحدس. يرى زهو كزي أنه من غير الممكن تقتير المعرفة في العملية الأخلاقية:

المعرفة والعمل ضروريان دائماً الواحد منهما للآخر، كما هو الحال مع العينين والساقين: من دون ساقين، العينان عاجزتان عن السير، ومن دون عينين، الساقان عاجزتان عن الرؤية. من حيث الترتيب اللاحق، تأتي المعرفة أولاً؛ ومن حيث الأهمية، العمل هو الأكثر وزناً[79].

وبشكل أساسي، إن ترابط المعرفة مع العمل هو الذي يقدم حبوباً للطحن لأخلاف زهو كزي الذين كان من أشهرهم وانغ يانغ مينغ في عهد المينغ. هذا وقد ضمنت عملية نهل المعرفة من الكتب، كما البعد الفكري للتوليفة

الزهوكزيستية، وإضافاته على الموروث الكلاسيكي والإفادة الأيديولوجية منه، ضمنا لزهو كزي استمرارية أكثر من خصومه. وبدءاً من منتصف القرن الثالث عشر، اكتسب فكر زهو كزي صراطية وأخذ ينتشر في العالم "المصينن" كله، بخاصة في كوريا واليابان حيث عرف تطورات غنية ومبتكرة[80]. في سنة 1241، عندما وصل المغول إلى أطراف جيرشن (Jurechen) في الشمال، تبنى البلاط الإمبراطوري لسونغ الجنوب، خلال عملية بحثه عن أيديولوجيا تبرر شرعيته، تبنى رسمياً للداوكزي بإدخاله رسوم أبرز ممثليه إلى معبد كونفوشيوس، وبتشجيعه على دراسة نصوصهم وتعليقاتهم. غير أنه كان من المقدر لسلالة سونغ أن تزول سنة 1279 تحت وطأة الضربات العنيفة التي تلقتها من المغول. هؤلاء الذين سبق لهم أن أقاموا حكم سلالتهم اليوان (yun) في شمال الصين، وجعلوا عاصمتهم خان باليك (Khanbalik) (بيجينغ أو بكين الحالية (Pékin,Beijing) "عاصمة الشمال") والتي أعجب بها ماركو بولو (1254-1324) خلال مقابلته خان كوبيليه الكبير (Khan Kubilai) (حكم ما بين 1260-1294)[81]. وبأمر صدر سنة 1313 عن الإمبراطور رنزونغ من سلالة الـ "يوان" (Renzong)، أدخلت **الكتب الأربعة**، و**الكلاسيكيات** بتعليقات زهو كزي إلى مقرر الامتحانات الدهقانية، مشكّلة صراطية جديدة سوف تستمر طوال ستة قرون حتى تاريخ الإلغاء النهائي لنظام الامتحانات سنة 1905.

هوامش

1 – حول التاريخ الفكري لهذه المرحلة انظر:

Hoyt Cleveland Tillman and Stephen West, eds., *China under Jürchen Rule: Essays on Chin Intellectual and Cultural History* (Albany: State University of New york Press, 1995), and James T. C. Liu, *China Turning Inward: Intellectual & Political Changes in the Early Twelfth Century* (Harvard: Harvard University Press, 1988).

2 – من أجل معلومات تتعلق بسيرة حياة زهو كزي انظر:

Chan Wing-tsit, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986),

لنفس الكاتب انظر: Chan Wing-tsit: *Chu His: Life and Thought* (Hong Kong: Chinese University Press, 1987), and *Chu His: New Studies* (Honolulu: University of Hawaii Press 1989),

ومن أجل دراسات عامة تتناول زهو كزي انظر:

Galen Eugene Sargent, *Tchou Hi contre le bouddhisme* (Paris: Imprimerie nationale, 1955); Tomoeda Ryûtarô, "The Characteristics of Chu Hsi's Thought," *Acta Asiatica*, vol. 21 (1971), pp. 52-72, and Julia Ching, *The Religious Thought of Chu Hsi* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

3 – الطبعة الحديثة لمؤلفات لو كزيانغ شان الكاملة (وهي بشكل أساسي رسائل ومحاضرات) المعتمدة هنا هي:

Lu Jiuyuan ji, Pékin, *Zhonghua shuju*, 1980,

كما يمكن مراجعة الدراسة التي تناولها (على شيء من الاختصار) والتي كتبها:

Huang Siu-Chi, *Lu Hsiang-shan, A Twelfth Century Chinese Idealist Philosopher*, 1944, rééd. (Westport (Conn.): Hyperion Press, 1977), and Wallace Robert Foster, *Differentiating Rightness From Profit: The Life and Thought of Lu Jiuyuan* (1139 – 1193) (thèse de PhD., Harvard University 1997).

4 – *Lu Jiuyuan ji* 34, p. 427، ومن أجل ترجمة عامة باللغة الإنجليزية انظر: Chan Wing-tsit, "Néo-Confucian Philosophical Poems," *Renditions* (Hong Kong), vol. 4 (1975),

اللقاء مذكور في سيرة حياة لو كزيانغ شان التاريخية، انظر: *Lu Jiuyuan ji* 36, pp. 490-491,

حول مضمون المناقشة انظر: *Lu Jiuyuan ji* 34, pp. 427-428، حول ظروف اللقاء انظر:

Julia Ching, "The Goose Lake Monastery Debate (1175)," *Journal of Chinese Philosophy* , vol. I (1974), pp. 76 - 93.

5 – شهادة رجل يدعى زهو هنغ داو (Zhu Heng dao) في: *Lu Jiuyuan ji* 36, p. 491.

6 – الاتصالات الوحيدة التي أجراها زهو كزي مع البلاط الإمبراطوري كانت من خلال ثلاث مذكرات تأنيبية جريئة رفعها إلى الأمبراطور كزياو زونغ (حكم ما بين 1162–1189) والتي تبعتها لقاءات في العاصمة، كذلك خلال آخر 46 يوماً قضاها في الوظيفة عندما تم تكليفه بتدريس الإمبراطور نينغ زونغ (Ningzong) (حكم ما بين 1194–1224) كتاب **الدراسة الكبرى**). حول وظيفة زهو كزي الرسمية انظر:

Conrad M. Schirokauer, "Chu Hsi's Political Career: A Study of Ambivalence," in: Arthur F. Wright and Denis Twitchett, eds., *Confucian Personalities* (Stanford: Stanford University Press, 1962), pp. 162-188.

7 – انظر: Conrad Schirokauer, "Neo-Confucians under Attack: The Condemnation of Wei-hsüeh," in: John Winthrop Haeger, ed., *Crisis and Prosperity in Sung China* (Tucson: University of Arizona Press, 1975), pp. 163-198.

8 – حول المفاهيم التربوية لزهو كزي انظر:

Daniel K. Gardner: "Principle and Pedagogy: Chu His and the Four Books," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 44 (1984), pp. 57-82; "Transmitting the Way: Chu Hsi and his Program of Learning," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 49, no. 1 (1989), and "Modes of Thought and Modes of Discourse in the Sung," *Journal of Asian Studies*, vol. 50 (1991), pp. 574-603,

انظر أيضاً: Peter K. Bol, "Chu Hsi's Redefinition of Literati Learning," in: William Theodore De Bary and John W. Chaffee, eds., *Neo-Confucian Education: The Formative Stage* (Berkeley: University of California Press, 1989), pp. 151-185.

9 – فقد الكثير من المؤلفات التي تتناول ميادين مختلفة كالفلسفة والتاريخ والدين والأدب وفن السيرة. لكن مازال هناك عدد لا بأس به من مختارات مؤلفات زهو كزي وهذه أهمها: *Zhuzi Yulei* (المجموعة النقدية لأقوال المغلم زهو)، جمعت سنة 1270 في 140 فصلاً. الطبعة الحديثة المعتمد عليها هنا هي: *Zhonghua shujiu*, Pékin, 1986.، يمكن العودة أيضاً إلى الترجمة الجزئية في الإنجليزية التي قام بها:

Daniel K. Gardner, *Learning to be a Sage: Selections From the Conversations of Master Chu, Arranged Topically* (Berkeley: University of California Press, 1990),

Zhuzi wenji: ترجع إلى (كتابات المعلم زهي)، سنة 1532، تضم رسائل ووثائق رسمية، وأبحاثاً قصيرة موجزة، قصائد... إلخ، في 121 فصلاً أعيد نشرها في طبعة Sibu congkan (SBCK)، وكذلك في طبعة Sibu Beiyao (SBBY) التي أطلقت عليها اسم (مجموعة مؤلفات المعلم زهو الكبير).

Zhuzi quanshu: أما في ما يتعلق (المؤلفات الكاملة للمعلم زهو)، المؤلفات الكاملة قد جمعت سنة 1714 بناء على أمر إمبراطوري ورتبت في 66 فصلاً، ولكنها لا تحوي في الواقع سوى نصوص مختارة من *Zhuzi wenji* و *Zhuzi Yulei* ، أعيدت طباعتها في:

(Taipei: Guangxue, 1977).

10 – تجدر الإشارة إلى أن الكلاسيكيات الخمس باستثناء كتاب **التحولات** لم تلق سوى القليل من الاهتمام من قبل المعلقين في ظل حكم سونغ الجنوب واليوان والمينغ، ولم تصبح موضع حظوة واهتمام إلا اعتباراً من القرن السابع عشر، عندما بدأت تظهر ردة فعل مناوئة للصراطية الزهوكزيتية.

11 – انظر: *Yishu* 18, in; *Er Cheng Ji*, p. 188 et *Lu Jiuyuan ji* 34, p. 395.

12 – *Zhuzi yulei* 11, p. 192.

13 – انظر: Hoyt Cleveland Tillman, *Confucian Discourse Ascendancy and Chu Hsi's* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1992),

الذي يدرس التطور التاريخي **للداو كزو** باعتباره "fellowship" تتمايز هذه الجماعة عن السونغ كزي من جهة ("دراسات السونغ" عبارة غالباً ما كانت تستعمل للدلالة على النهضة الكونفوشيوسية في عهد السونغ) ومن جهة ثانية عن مدرسة شنغ–زهو أو الليكزو (Lixue) "مدرسة المبدأ" التي فرضت كصراطية الدولة سنة 1241، هذه الفئات الثلاث التي تدرج عادة تحت عنوان "النيوكونفوشيوسية" في الأبحاث الغربية المتعلقة بالصين. انظر أيضاً الفصل 18 الهامش رقم 14 من هذا الكتاب.

14 – انظر: Jaques Gernet, *L'intelligence de la Chine* (Paris: Gallimard, 1994), p. 110,

انظر: Linda A. Walton: "The Institutional Context of Neo-Confucianism: Scholars, Schools, and *Shu-yüan* in Sung- Yüan China," in: De Bary and Chaffee, *Neo-Confucian Education*, pp. 452- 491 (références en note 8), and *Academies and Society in Southern Sung China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1999).

15 – انظر: Julia Ching et Hans Küng, *Christianisme et religion chinoise* (Paris: Ed. du Seuil, 1991), p. 101.

16 – يبدو أن لفظة داوتونغ (daotong) قد استخدمت لأول مرة سنة 1136، بُعَيد ولادة زهو كزي، بمرجعية مسيّسة جداً لأساتذة لويانغ بدءاً من الأخوين شنغ. في سنة 1131 وبأمر صادر عن الإمبراطور تم تكريم شنغ يي المتوفى والذي كان قد ذهب ضحية مناصري وانغ أنشي في أواخر عهد سونغ الشمال. حول كيفية بناء "سلسلة نسب الداو" بدءاً من عهد سونغ الجنوب، انظر:

Thomas A. Wilson, *Genealogy of The Way: The Construction, and Uses of The Confucian Tradition in Late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 1995).

17 – **الجينسي لو** (*Jinsi Lu*) هي مختارات هادفة إلى التهذيب الأخلاقي لقارئيها، هي نموذج لهذا النوع، لطالما نسخت وأعيدت كتابتها، وكان لها ارتدادات واسعة، لأنها كانت موضع تعليقات حتى نهاية القرن التاسع عشر، بما في ذلك في كوريا واليابان. اللفظ **جينسي** مأخوذ من: (XIX, 6) *Entretiens de Confucius*، "قال زيك زيا: أن يوسع المرء معرفته دون أن يفقد مقصده الأول، وأن يسأل دائماً ليفكر بشكل أفضل في كل ما يعنيه عن قرب، هذا ما يأخذ بالحسبان في الحس الإنساني".

لطالما اعتبر الـ **جينسي** لو نصاً أساسياً من أجل دراسة فلسفة السونغ، طبع مرات عدة، نشير بخاصة إلى طبعة بيه كية (Ye Cai) (منتصف القرن الثالث عشر) وجيانغ يونغ (Jiang Yong) (1681–1762). وهذه الطبعة الأخيرة، كانت في أصل الطبعة الحديثة لِـ سي بي بيه ياو (Sibu beiyao) ولـ كوانغ ون شوجو (Guanguwen Shuju)، تايبيه (Taipei) 1992 وكذلك الترجمة إلى الإنجليزية التي قام بها:

Chan Wing- tsit, *Reflections on Things at Hand* (New York: [n. pb.], 1967),

شكلت طبعة بيه كيه أساساً للترجمة إلى الألمانية التي قام بها: Olaf Graf, *Djin-si lu. Die Sungkongfuzianische Summa*, 3 vols. (Tokyo: Sophia, 1453-1954),

لنفس الكاتب انظر: Olaf Graf, *Tao und Jen. Sein und Sollen im Sungchinesischen Monismus* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1970).

18 – *Zhuzi yulei* 1, pp. 1-2.

19 – انظر: David Gedalecia, "Excursion into Substance and Function: The Development of the T'i-Yung Paradigm in Chu His," *Philosophy East and West*, vol. 24, no. 4 (1974), pp. 443- 451.

20– تفسير زهو كزي لـ شرح الرسم البياني للمقام الأسمى **تيه جي تو شو**(*Taijitu shuo*) في **زهو دينيي جي** (*Zhou Dunyi ji*) (مؤلفات زهو دينيي)، (Pékin: Zonghua shuju, 1990), p. 3.

التمييز بين الداو "في عالية الأشكال المرئية" مأخوذ عن **التعليق الكبير من كتاب التحولات** (انظر الفصل 11 الهامش رقم 43، من هذا الكتاب).

21 – رسالة جوابية موجهة إلى: Huang Daofu, in: *Zhuzi wenji* 58, ed. SBBY, p. 4b.

22 – 40[e] et 41[e] réponses à Lü Zuqian, in: *Zhuzi wenji* 48, ed. SBBY, pp. 16b-17b.

23– Préface au *Yichaun Yizhuan* (commentaire de Cheng Yi sur les mutations), in: *Er Cheng ji*, p. 689.

24 – *Zhuzi yulei* 94, p. 2372.

25 – *Zhuzi yulei* 1, pp. 2-3.

26 – انظر الفصل 17 من هذا الكتاب.

27 – 5e lettre de Zhu à Lu, in: *Lu Jiuyuan ji*, p. 553، العبارة "من دون أي صوت وأية رائحة" هي استشهاد أخذه زهو كزي بكثير من التعاطف من كتاب **الوسط الثابت** §33 الذي يشير بدوره إلى **كتاب الأناشيد** رقم 235.

28 – 6e lettre de Zhu à lu, in: *lu Jiuyuan ji*, pp. 555 et 558.

29 – *Zhuzi yulei* 94, p. 2374.

30 – Ibid., p. 2409.

31 – *Yishu* 22A, in: *Er Cheng ji*, p. 296.

32 – انظر: *Mengzi* VI A 11 et Yishu 18, in *Er Cheng ji* p. 182.

33 – *Zhuzi wenji* 56, ed. SBBY, p. 14b.

34 – انظر نص زهانغ زيه في الفصل 17، الهامش رقم 89 من هذا الكتاب، ورسالة شنغ يي إلى لو دالين، *Yichuan wenji* (écrits de Cheng Yi) 9, in: *Er Cheng ji*, p. 609.

35 – *Zhuzi yulei* 5, p. 93-94، العبارة "أرغب دائماً في أن أكون أكثر إنسانية" مصدرها: *Entretiens de Confucius*, VII, 29، جملة مينسيوس "تقودني الانفعالات إلى فعل الخير" مأخوذة عن: *Mengzi* VI A 6. المقارنة بين العقل والماء مأخوذة عن: *Cheng Yi* انظر الفصل 18، الهامش رقم 36 من هذا الكتاب.

36 – تعليق على: *Zhongyong* (*L'invariable milieu*),§ 1, in: *Sishu zhangju jizhu* (collations de commentaries sur les *Quatre livres*) coll. "Xinbian zhuzi jicheng", (Pékin: Zhonghua shuju, 1983), p. 17.

37 – انظر الفصل 18، الهامش رقم 58 من هذا الكتاب.

38 – انظر تفسير: Zhu Xi sur le début des *Entretiens* de confucius, *Lungu Jizhu* 1, in: *Sishu zhangju* jizhu p. 48, et le *traité sur le sens de l'humain* (*Renshou*), in: *Zhuzi wenji* 67, ed., SBBY, p. 20a

39 – انظر: *Zhuzi yulei* 4, pp. 65-66.

40 – Commentaire sur le *Mengzi* VI A 3, in: *Sishu Zhangju jizhu*, p. 326.

41 – *Zhuzi yulei* 4, p. 66.

42 – التمييز الذي يقيمه زهو كزي بين "البذور الأربع"، الواردة في *Mengzi* 11 A 2 (معنى الإنساني، الصائب، الطقوسي، والمميز) التي هي تعبير عن المبدأ، و"الانفعالات السبعة" الواردة في **الليجي** (*Liji*) (بحث في الطقوس)، فصل ليين (الفرح والغضب، والحزن والخوف، والحب والحقد والرغبة) المعبرة عن الطاقة، هذا التمييز أثار مناظرات حامية في القرنين السادس عشر والسابع عشر في كوريا في المنازعة التي عرفت باسم "أربع - سبعة" انظر: *Zhuzi yulei* 53, pp. 1296 sq.

43 – هو بصورة من الصور الاتجاه المتشدد الذي تبناه عدد من دعاة مدرسة شنغ - زهو في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. ثار توماس ميتزجير (Thomas Metzger) على العرض المبسط "لثنائية" فكر زهو كزي على صورة تعارض بين المبدأ (=الحسن) والطاقة (=القبيح) انظر: *Escape form Predicament*, pp. 261-262, note 210.

44 – *Zhuzi yulei* 62, p. 1488.

45 – الجمل الثلاث الأولى مأخوذة من: *Xunzi* 21، الذي ينقل عن نص "كلاسيكي مفقود"، والأخيرة من: *Entretiens de Confucius* XX,1. عدم صحة هذا المقطع، الذي حتى زهو كزي خامرته الشكوك حول مدى صحته، تم إثباتها بشكل قاطع في عهد الكينغ على يد يان روكي (Yan Ruoqu) (1636 – 1704). انظر الفصل 21، ص 621 من هذا الكتاب.

46 – *Yishu* 24, in: *Er Cheng ji*, p. 312.

47 – *Lu jiuyuan ji* (oeuvres de *Lu Xiangshan*) 34, pp. 395-396

48 – *Lu Jiu yuan ji*, 1, pp. 4-5،

في ما يتعلق بمعادلة شنغ يي انظر أعلاه الفصل 18، الهامش رقم 56 من هذا الكتاب.

49 – *Lu Jiuyuan ji* 22, p. 273، وإذا ما صدقنا ما ورد في سيرة حياته، فإن لو ربما قد قال هذا وهو في الثانية عشرة من عمره، انظر: *Lu Jiuyuan ji* 36 p. 483.

50 – *Lu Jiu yuan ji* 35 p. 344.

51– *Beixi ziyi* (*Signification des termes selon le maître de Beixi*), ed., *Congshu jicheng* 1, pp. 9-10,

هو عبارة عن كشف عظيم الفائدة يتعلق بالمصطلحات والمفاهيم الأساسية المستخدمة في الداو كزي. له ترجمة في الإنجليزية قام بها: Chang Wing-tsit, *Neo-Confucian Terms Explained (The Pei- hsi tzu-i) by Ch'en Ch'un 1159-1223* (New York: Columbia University Press, 1986).

52 – *Lu Jiuyuan ji* 34, p. 400.

53 – *Lu Jiu yuan ji* 32 et 35, pp. 376 et 444، نص **مينسيوس** المستشهد به مأخوذ من: *Mengzi* VII A 1، انظر أعلاه الفصل 6 "طبيعة ومصير"، من هذا الكتاب.

54 – حول كل هذه المفاهيم انظر الفصل 11 في الهامشين رقم 41 و43 من هذا الكتاب.

55 – *Lu Jiuyuan ji* 34, p. 423.

56 – انظر مقطع *Zhuzi Yulei* 5 الوارد أعلاه في الهامش رقم 35 من هذا الفصل.

57 – في ما يتعلق بتأثير البوذية على المفهوم الكونفوشيوسي للطبيعة البشرية انظر: Tomas Metzger, *Escape from predicament*, pp. 262-263, note 222.

58 – *Zhuzi yulei* 5, p. 94.، وانظر أعلاه الهامشين رقم 33 و34.

59 – حول فكرة "المعلم الداخلي" في الفكر القديم السابق على قيام الإمبراطورية انظر: Donald J. Murno, *The Concept of Man in Early China* (Stanford: Stanford University Press, 1969), pp. 59-64 et 89.

60 – Waishu 11, in: *Er Cheng ji*, pp. 411.، في ما يتعلق بالاستشهاد المأخوذ عن كتاب **الوسط الثابت** § 1 انظر أعلاه في الفصل 6 "مركزية وأصالة" من هذا الكتاب.

61 – حول عبارة "الجالس في النسيان" زو وانغ (Zuowang) عند زهانغ زي انظر الفصل 4 "حفظ الطاقة الجوهرية". وعن التأمل في الجلوس زوشان (zuochan)، باليابانية زازن (zazen) لبوذية الشان انظر الفصل 16، في الهامش رقم 45 من هذا الكتاب. حول ممارسة "الجلوس في السكينة" في عهد السونغ والمينغ انظر:

Jacques Gernet, "Techniques de recueillement, religion et philosophie: A propos de jingzuo néoconfucéén," republié dans: *L'intelligaence de la Chine*, pp. 280-302, and Rodney L. Taylor, "The Sudden sp. Gradual Paradigm and Noe-confucian Mind Cultivation," in: *The Religious Dimensions of Confuciannism* (Albany: State University of New York press, 1990), pp. 77- 91.

62 – Cité par Jacques Gernet, *L'intelligence de la Chine*, p. 287، "الحالة التي لم يكن الفرح والحزن، والغضب والمتعة قد ظهرت بعد"، تلمح إلى **الوسط الثابت** § 1، انظر الفصل 6، ص 210–211 من هذا الكتاب.

63– 8[e] Lettre en réponse à Huang Zigeng in: *Zhuzi wenji* 51, citée par: Jacques Gernet, *L'intelligence de la Chine*, pp. 291- 292.

64 – *Zhuzi yulei* 11, cité par Jacques Gernet, *L'intelligence de la Chine*, p. 290، تترافق ممارسة "الجلوس في السكون" مع تمارين على تنظيم النَفَس التي خصها زهو كزي ببحث قصير تياو كزي زهن (Tiaoxi Zhen).

65 – *Żhuzi yulei* 94, pp. 2394، حول "البداية الطفيفة" انظر الفصل 11، في الهامش رقم 34 من هذا الكتاب. نهاية هذا المقطع بكاملها هي شرح لنص من الدراسة الكبرى **داكزي** (*Daxue*) انظر الفصل 2، الهامش رقم 16 من هذا الكتاب.

66 – حول تأويل شنغ يي انظر الفصل 18، الهامش رقم 33 من هذا الكتاب، وانظر:

William E. Hocking, "Chu Hsi's Theory of Knowledge," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. I (1936), pp. 104-127, and D. C. Lau "A Note on Ke Wu," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 30 (1967), pp. 353-257.

67 – تعليق على القسم الخامس من كتاب: *La grande étude*, *Daxue zhangju*, in: *Sishu zhaugju jizhu* (collations de commentaries sur les *Quatre livres*), pp. 6-7، يتعامل زهو كزي مع نص **الدراسة الكبرى** كما لو أنه يقوم بعملية جراحية ذات أهمية تاريخية: فضلاً عن تمييز الفصول على أنها "كلاسيكية" (الفصول الستة الأخيرة) و"تعليق" (الأربعة الأولى)، أضاف قسماً خامساً من إنتاجه، سمح له بتبيان ما يفهمه "باختبار الأشياء" و"توسع المعرفة". يمكن العودة في ما يتعلق بهذا الموضوع إلى:

Daniel K. Gardner, *Chu Hsi and the Ta-hsüeh: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon* (Harvard: Harvard University Press, 1986).

68 – تمثل السجال الذي قام بين زهو كزي وشن ليانغ حول المثل الأعلى السياسي بسلسلة من الرسائل، انظر بخاصة: *Zhuzi Wenji* 36، وانظر أيضاً:

Hoyt Cleveland Tillman, *Utilitarian Confucianism: Chen Liang's Challenge to Chu Hsi* (Harvard: Harvard University Press, 1982),

بخصوص يي شي انظر: Winston W. Lo, *The Life and Thought of Yeh Shi* (Hong Kong: Chinese University Press, 1974).

69 – حول الطقوس العائلية انظر:

Hui-chen Wang Liu "An Analysis of Chinese Clan Rules: Confucian Theories in Action," in: David S. Nivison and Arthur F. Wright, eds., *Confucianism in Action* (Stanford: Stanford University Press, 1959),

انظر أيضاً: Patricia Ebery, *Chu His's Family Rituals* (Princeton: Princeton University Press, 1991).

70 – انظر: Monika Übelhör "The Community Compact (Hsiang-yüeh) of the Sung and its Educational Significance," in: De Bary and Chaffee, *Neo-Confucian Education*, pp. 371-388,

انتهى الأمر بهذه الجمعيات إلى مضاعفة البنية الموروثة عن تشريع العصور القديمة للباوجيا (baojia). وهي منظمات للضبط والمراقبة المتبادلة للسكان، تتألف من وحدات تضم ما بين العشر والمئة عائلة، لكل منها مسؤول عنها. ومن يعرف شيئاً يسيراً عن تنظيم المجتمع الشيوعي في القرن العشرين، يرى بعض الشبه مع هذا.

71 – Gernet, *L'intelligence de la Chine*, p. 260.

72 – *Zizhi tongjian* (Miroir complet à l'usage des gouvernants) 291, ed. (Taipei, Wenguang chubanshe, 1972), p. 9511,

في ما يتعلق بسيما غانغ انظر الفصل 17 "كبار الرجال الفاعلين في عهد سونغ الشمال"، من هذا الكتاب.

73 – حول خصومتهما التي يصر عليها ورثة زهو ولو حتى عهد المينغ والكينغ، انظر بشكل خاص الحكاية الأولى المتعلقة **بالداوكزو**،

Le Song Yuan xue'an (*Les écoles lettrés des song et des yuan*) de Huang Zongxi (1610-1695),

وانظر الفصل 17، الهامش رقم 5، والفصل 21 من هذا الكتاب.

74 – Lettre en réponse à Sun Jingfu, in: *Zhuzi wenji* 63, ed. SBBY, p. 19. La référence est à *L'invariable milieu*, 27.

75 – *Lu Jiuyuanji* 34, p. 400.

76 – انظر: *Zhuzi yulei* 124, p. 2978.

77 – انظر الفصل 2، ص 95 من هذا الكتاب.

78 – انظر: مقال رودني ل. تايلور (Rodney L. Taylor) الذي سبقت الإشارة إليه في الهامش رقم 61 من هذا الفصل.

79 – *Zhuzi yulei* 9, p 148.

80 – نفكر بشكل خاص في النيوكونفوشيوسي الكوري الكبير يي توغ ييه (Yi T'oegye) (1501–1570)، انظر بشأنه: Michael C. Kalton, *To Become a Sage: The Ten Diagrams on Sage Learning by Yi T'oegye* (New York: Columbia University Press, 1988),

انظر أيضاً: William Theodore De Bary and Jahyun Kim Haboush, eds., *The Rise of Neo- Confucianism in Korea* (New York: Columbia University Press, 1985), and Mark Setton, *Chong Yagyong, Korea's Challenge to Orthodox Neo-confucianism* (Albany: State University of New York Press, 1997),

حول تأثير النيوكونفوشيوسية في فيتنام انظر: Alexander B. Woodside, *Vietnam and the Chinese Model* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

81 – انظر: John D. Langlois, ed., *China Under Mongol Rule* (Princeton: Princeton University Press, 1981),

يمكن مع ذلك التساؤل حول الطبيعة الحقيقية لرحلة ماركو بولو، انظر:

Frances Wood, *Did Marco Polo Go to China?* (Londres: Secker and Warburg, 1995).

الفصل العشرون
التركيز على العقل في فكر عهد المينغ
(من القرن الرابع عشر وحتى السادس عشر)

ميراث السونغ من القرن الثالث عشر وحتى القرن الخامس عشر

شكّل قدوم سلالة يوان المغولية (1264–1368) بالنسبة للطبقة المثقفة، صدمةً قوية. طوال القرن الذي استمرت فيه سيطرة هذه السلالة جرى استبعاد المثقفين عن السلطة السياسية والأيديولوجية، كما توقفت فعلياً عملية التوظيف عن طريق الامتحانات. "في إمبراطورية كان المغول فيها أسياداً مطلقي الصلاحية لا يخصصون فيها للصينيين سوى وظائف ثانوية، كان من الطبيعي أن يُظهر هؤلاء الفاتحون قليل أهمية لثقافة رعاياهم [...]. ومع ذلك فإن الاهتمام الذي حظيت به المدرسة "النيوكونفوشيوسية" للسونغ يجب ألا تقودنا إلى الوهم، لقد حدث ذلك في مرحلة متأخرة في بداية القرن الرابع عشر"[1]. وحتى بعد القرار الصادر سنة 1313 الذي أعلن صراطية تأويلات زهو كزي للكلاسيكيات، والعودة إلى المسابقات الدهقانية سنة 1315، كان لا يزال هناك شعور بالامتياز عن الهان وعن صينيي الجنوب. في المقابل، وبفضل السيطرة

المغولية، وجد الحيز الصيني نفسه إزاء عملية اختلاط إثنية لا سابق لها، وإزاء ثقافات وأديان شديدة التنوع: فالبوذية مائية التيبيتية احتلت مكان الصدارة في البلاط المغولي، فيما الإرساليات المسيحية، الفرنسيسكانية تحديداً، التي أخذت بالظهور، بقيت محدودة ومن دون أفق حتى كان "الاجتياح" اليسوعي الكبير في القرن السابع عشر[2].

انهيار سلالة سونغ سنة 1279 أمام الغازي المغولي الذي تسبب باهتزاز عميق في الرؤية المثالية والشاملة لمثقفي الداوكزي، أدى إلى إنطواء على الذات وطلب القداسة، عند أولئك الذين هم على شاكلة ليو يين (Liu Yin) (1249–1293) ممن اختاروا العزلة، في ما قبل البعض الآخر القيام بخدمة السلالة المغولية. هذه هي حال كزي هنغ (Xu Heng) (1209–1281)، الذي ساهم هكذا في فرض خط زهو كزي على حساب خط لو كزيانغ شان الذي ربما كان مفرطاً في جنوبيته وفرديته بحيث يجد حظوة في البلاط المغولي في الشمال. حالة من التسوية بين النقيضين: التنسك والتعاون مع المحتل جسدها وو شنغ (1249–1333) الذي انتهى به الأمر لتبوء منصب في الأكاديمية الإمبراطورية "هانلين" مدة قصيرة، والتي أنشئت لتعد للبلاط مثقفين متضلعين بالأدب والأخبار ومتبحرين في الكلاسيكيات[3].

استهلت سلالة مينغ (1368–1644) بداية حكمها بالتركيز على استعادة الهوية الصينية، وإعادة البناء والتوسع الإقليمي، فضلاً عن الدينامية الاقتصادية، وذلك بالتناقض الفاضح مع التشدد في الأوتوقراطية الإمبراطورية. ربما كان ذلك امتداداً للحكم الاستبدادي المطلق الذي مارسه المغول، إذ عمل المينغ على تعزيز مركزية السلطة في يدي الإمبراطور، وذلك بإيجاد "سكرتيريا" إمبراطورية لتحل محل الأجهزة الحكومية المعروفة[4]. وقع هذا المجلس الخاص، في مراحل عدة، تحت سيطرة الخصيان الذين عملوا على إبعاد

الإمبراطور عن الفعاليات التقليدية أي عن المثقفين البيروقراطيين. وتميزت المرحلة الأخيرة كلها من حكم هذه السلالة بصراعات مأساوية على السلطة، بين مجموعتي التأثير هاتين.

استند الصعود الاستبدادي الإمبراطوري بعد السونغ على التقليد المسمى "شنغ – زهو" الذي شكل صراطية استخدمت قاعدة لامتحانات "الدولة" وللدروس التي كان يقدمها للأباطرة مستشاروهم الكونفوشيوسيون. شأنها شأن سلالة هان، قام حكم سلالة ميتغ على يد قائد ثورة شعبية يدعى زهو يانزهانغ (Zhu Yuanzhang) (اسمه الملكي: هونغ وو (Hong Wu) 1368–1398) الذي برر اهتمامه بزو كزي على أساس أنه يحمل الاسم نفسه! في عهد يونغل (Yongle) (1403–1424) اكتمل على يد هو غانغ (Hu Guang) (1370–1418) وعدد من أعضاء أكاديمية هانلين إعداد المختصرات النيوكونفوشيوسية المعدة أساساً لتحضير الامتحانات الدهقانية **السفر الكبير حول الطبيعة والمبدأ**[5] ، السفر الكبير حول الكلاسيكيات الخمس **السفر الكبير حول الكتب الأربعة**. غدا هذا الكتاب الأخير بخاصة النص الأساس في مسابقات الامتحان "في ثمانية أقسام" باغو ون (bagu wen)، وهو يقوم على التوسيع في معنى استشهاد مأخوذ من إحدى الكلاسيكيات في ثمانية مقاطع. أدى هذا إلى قيام أسوأ نوع من أنواع "الاستعداد العاجل للامتحان"، وإلى المنافسة والوصولية لدى المرشحين، وشكل الهدف المفضل لمهاجمي نظام الامتحانات حتى موعد إلغائها النهائي سنة 1905[6]. وينصّ مرسوم إمبراطوري صدر سنة 1462 على ما يلي:

على الطالب أن يسعى إلى اكتساب المعرفة ومن ثم تطبيقها. عليه أن يقرأ، ويعيد قراءة كلاسيكيات القديسين والحكماء بحيث يتمكن من تسميعها غيبياً دون أن ينسى أي تفصيل. عليه أن يتابع بعد ذلك شروحات المعلم بحيث يتوصل إلى فهمها بشكل جيد، وبحيث يتمكن

في ما بعد من أن يجعل من أقوال القديسين والحكماء أقواله هو، ويستطيع وضعها موضع التنفيذ[7].

نجد هنا ترجمة بتعابير مؤسسية للدروس الأخلاقية والتعاليم التي دعا إليها زهو كزي وتابعيه: "القواعد العائلية"، الكتب المدرسية للتلامذة، مختصرات للمرشحين للامتحانات... إلخ. بتشكيلها مادة مباريات التوظيف للبيروقراطية الإمبراطورية، صارت دراسة الكلاسيكيات، التي فرضت منذ عهد الهان، أكثر من أي وقت مضى، رهاناً سياسياً مركزياً، وارتبط مصيرها بمصير الإمبراطورية إلى أن اختفت معها في فاتحة القرن العشرين. وبالتالي فإننا لن نركز كثيراً على الدور الأيديولوجي الذي مثلته المساجلات التي بدت في الظاهر فلسفية أو أكاديمية خالصة، وكانت تهدف في الواقع إلى صياغة فكر صراطي على مستوى الإمبراطورية لقسم مهم من الشعب، ذلك القسم الذي يشكل رافعة للسلطة الإمبراطورية[8].

على هامش الصراطية الرسمية، استمر المثل الأعلى المتنسك حتى بعد سقوط السلالة المغولية سنة 1368 عند كونفوشيوسيين من مثل وو يوبي (Wu Yubi) (1392-1469)، الذي عرف عنه رفضه الدائم لتبوء أي منصب، مفضلاً العيش من عمل يديه، وبنمط حياة يقوم على "الرصانة" التي نادى بها شنغ يي[9]. كتابه **ملاحظات يوم بيوم** ري لو[10] (Rilu) أثار اهتماماً غدا مركزياً لدى مفكري المينغ بما سمي "الممارسة العملية لجميع الأيام" ري يونغ (riyong)، أو يوميات نشدان القداسة. نجد عند هو جيرين (Hu Juren) (1434-1494) ممارسات غدت شائعة كإعداد لوائح بالقراءات التهذيبية، كما يلاحظ ذلك عند وو يوبي، إعداد مذكرات يومية فكرية من أجل فحص الضمير. اصطبغت الفلسفة في النصف الأول من حكم المينغ، التي تميزت

بالبحث الفكري خارج الأطر القائمة على المعرفة المستقاة من الكتب والبنية المنظمة للأخلاق الطقوسية، بصبغة دينية كبيرة.

ما إن استعيدتِ العلاقةِ بين الإنسان والسماء عن طريق التجديد الكونفوشيوسي في عهد السونغ، حتى ظهرت الحاجة، وامتداداً للتأثير البوذي، إلى التركيز على العقل كزين (xin) بعد أن بدأ الدراسة على يد وو يوبي، سارع شن كزيان زهانغ (Chen Xian zhang) (1428–1500) المعروف أيضاً باسم "معلم البيه شا" ("الرمل الأبيض") باسم القرية التي ولد فيها في مقاطعة كانتون، سارع إلى التخلص من التأثير النيوكونفوشيوسي لمعلمه، ليكتشف مجدداً، عن طريق بحث فكري منفرد، مصادر العقل في علاقته المباشرة مع المبدأ السماوي:

> ينصرف الإنسان إلى الدراسة رغبة منه في العثور على "الصراط". إنْ لم يجده في الكتب، فليفتش عنه في عقله، دون أن يؤخذ بما هو خارج ذاته[11].

ظهر تأثير شن كزيان زهانغ على تلميذه المفضل زهان رووشي (Zhan Ruo Shui) (1466–1560) الذي أقام العديد من المراسلات الفكرية مع وانغ يانغ مينغ، والذي دعا إلى "تجربة المبدأ السماوي في أي مكان نحلّ به":

> العقل مولود السماء. إنه كالسماء لا داخل له ولا خارج. كل ما له داخل وخارج ليس عقلاً، وفي هذه الحال لن يتحد بالسماء[12].

وانغ يانغ مينغ (1472–1529)

الرغبة في التركيز على العقل التي تجلت منذ بداية عهد المينغ، بلغت أوجها في منتصف حكم هذه السلالة على يد وانغ يانغ مينغ (وهو اسم أطلقه عليه تلامذته واشتهر أكثر من اسمه الحقيقي وانغ شورن (Wang Shouren). وكما أشار إلى ذلك جان فرانسوا بيليتير (Jean - François Billeter)، "ازدادت حدة التوتر بين البحث الفكري والكونفوشيوسية الرسمية، وشكّل مع وانغ يانغ

مينغ تعارضاً جلياً. من أجل إرساء هذه القطيعة، غدا وانغ يانغ مينغ الشخصية الأساس في تاريخ كونفوشيوسية المينغ. كان بالغ التأثير على تلامذته كما على مهاجميه، ولا يمكن أن يقال شيء عن تاريخ الأفكار في القرنين السادس عشر والسابع عشر دون الرجوع إليه بطريقة أو بأخرى"[13].

من الشائع إقامة التعارض بين "مدرسة المبدأ" لشنغ يي وزهو كزي و"مدرسة العقل" التي ارتبط بها بفعل التماثل اسما لو كزيانغ شان ووانغ يانغ مينغ. ومن دون شك أفاد وانغ كثيراً من فكر لو في موضوع العقل، إلا أنه من حيث الجوهر أقرب إلى فكر زهو كزي. ولكن بما أنه لم يتقوقع في التأمل الفلسفي فقد دفعه فضوله الذي لا يرتوي إلى الاهتمام بالإعداد للمباريات الدهقانية، والفنون العسكرية، والتقنيات الطاوية الهادفة إلى إطالة العمر.

وفيما فتح له نجاحه في الامتحانات الطريق لتبوء منصب رفيع، فقد حكم عليه بالنفي إلى المقاطعة الجنوبية غيزهو، وسط شعبي المياو والليّاو لأنه وقف إلى جانب زميل له في مواجهة أحد الخصيان. في غمرة محنته، عرف سنة 1503 إشراقة فتحت عينيه على وحدة العقل والمبدأ اللذين كان زهو كزي حتى ذلك الحين يميز بينهما. تعاليمه الفلسفية حول "الوعي الأخلاقي الفطري" ازدوجت مع وظيفة رسمية أدّاها بشكل جيد، وكرسها خاصةً ليتصدى العصابات المسلحة. توفي بعد أن كان قد استدعي للقضاء على تمرد في غانغ كزي، مجسداً بهذا وحدة المعرفة والعمل، التي تميّز بها فكره.

"ما من مبدأ خارج العقل"

شأنه شأن لي كزيانغ شان الذي تقدمه بثلاثة قرون، أعاد وانغ يانغ مينغ التأكيد في بداية كتابه **تساؤلات حول الدراسة الكبرى** الذي يعتبر الأكثر أهمية بين كتاباته، أعاد التأكيد على ما سبق لمينسيوس أن قال به حول قدرة العقل

على التعاطف (بالمعنى التأثيلي للكلمة) مع الكائنات، وفي المرحلة الأخيرة، مع الكون بأسره:

الرجل الكبير هو الذي يتصور السماء – الأرض والعشرة آلاف كائن جسداً واحداً. يعتبر العالم أسرة واحدة، والبلد كما لو أنه شخص واحد. أما من يقوم بالتمييز بين الأشياء، ويقيم فصلاً بين الأنا والآخر، فهذا هو الإنسان المسكين. وعندما يرى الرجل الكبير السماء – الأرض والعشرة آلاف كائن جسماً واحداً، فهو لا يفعل ذلك عن سابق تصور وتصميم: إنه الحس الإنساني الملازم لعقله هوَ الذي يوحده جوهرياً مع الكون بأسره. وهو بهذا لا يختلف بشيء عن الرجل المسكين اللهم إلا بقصر نظر هذا الأخير.

وهكذا، لدى مشاهدة طفل على حافة السقوط في بئر، لا يستطيع كبت شعور بالرعب والشفقة، ذلك أن حسه الإنساني يشكل جسماً واحداً مع الطفل. بالطبع، ينتمي الطفل إلى النوع البشري نفسه. ولكنه أيضاً إزاء الصياح المثير للشفقة ومظاهر الرعب التي تبدو على الحيوانات وهي في طريقها للذبح، يبدو غير قادر على احتمال المشهد، إنسانيته إذ ذاك تشكل جسداً واحداً مع الحيوانات. ولكن هناك من يعترض، فالحيوانات واعية مثلنا، ولكن لدى رؤية نباتات مهددة بالتخريب، فإنه لا يتمالك نفسه من الإشفاق على النباتات، تشكل إنسانيته جسداً واحداً مع النباتات. النباتات هي الأخرى رغم كل شيء كائنات حية، ولكنه يشعر أيضاً أن قلبه يعتصر أمام حطام القرميد والحجارة، تشكل إنسانيته جسداً واحداً مع هذا الحطام. جميع هذه المشاعر، حتى قلب الإنسان الأكثر تفاهة يبقى عاجزاً عن الإفلات منها[14].

فضلاً عن استلهام مينسيوس، فإن هذا التطور يستحضر بالتأكيد "طبيعة – البوذا" الشاملة، الحاضرة حتى في أصغر ذرة رمل. مظهراً عدم المبالغة بشمولية هذا الإحساس بالرحمة، يحاول وانغ أن يشعرنا بطريقة محسوسة جداً بأننا جميعاً من طينة واحدة. من المناسب جداً استعادة اللازمة الكونفوشيوسية "القديسون يملأون الشوارع"، ولكن يبقى أن القديسين لا يجوبون الشوارع بالفعل! بعد أن تساءل طويلاً حول قصدية طلب القداسة، جاء الوقت لإعادة طرح السؤال: كيف يصير المرء قديساً؟ هنا يتقدم الطريق على الهدف، والطريق هو

العقل. يثير وانغ يانغ مينغ المسألة في نص بارع الأسلوب، يلتقي في قوته مع عبارة "نقش الغرب" لزهانغ زيه:

ينظر عقل القديس إلى السماء – الأرض والعشرة آلاف كائن على أنها جسد واحد. في نظره، جميع البشر في هذا العالم – لا يهم أكانوا أقرباء أو غرباء، بعيدين أو قريبين، يجري الدم في عروقهم ويتنفسون – هم إخوته، أبناؤه. لا أحد بينهم إلا ويحرص على حمايته وصونه، لا أحد بينهم إلا ويحرص على تلبية احتياجاته المعنوية والمادية، وذلك بهدف تحقيق مشيئته بأن يشكل جسداً واحداً مع العشرة آلاف كائن.

في الأصل، عقل أي رجل في العالم لا يختلف بشيء عن عقل القديس. ما إن تتدخل الأنانية، وتأتي الرغبات المادية لتعتّمه، ما يكون كبيراً يغدو صغيراً، وما كان يتجول بحرية يصاب بالشلل. ينصرف كل واحد للعمل لاعتباراته الشخصية إلى درجة أنه يتعامل مع الأب والابن والأخ كأعداء. هذا هو مصدر القلق الكبير لدى القديس، مما يدفعه على أن يعلم وينشر في كل مكان الحس الإنساني الذي يجمع في جسم واحد السماء – الأرض والعشرة آلاف كائن. وهكذا فإننا جميعاً نسيطر على أنانيتنا، ونتخلص من كل ما يعترض سبيلنا، ونتوصل إلى ما يشكل قاسماً مشتركاً بيننا: الجبلة الأصلية لعقلنا[15].

المسألة التي يختلف فيها وانغ يانغ مينغ عن زهو كزي هي، بحسب ما ظن، أنه فهم أن الأساس في المسيرة نحو القداسة لا يقوم على طلب المبدأ عن طريق "اختبار الأشياء". وبالضبط عندما أراد تطبيق ذلك عن طريق التأمل الطويل لأجمة من الخيزران، ابتعد عنه المرض. وتوصل في ختام مسيرة روحية مؤلمة فيها "مائة موت وألف اختبار" إلى الإشراق، والتقى الحدس القديم الذي نادى به مينسيوس: العقل هو أول بحكم كونه وحدة، وبالتالي فانطلاقاً منه يجري الانخراط في كل ما تبقى قليلاً قليلاً.

علينا، إذن، أن نبدأ "بالقضاء على كل ما ليس مستقيماً في العقل، بحيث نعيد له بشكل كامل استقامة جبلته البدئية"[16]. وهكذا فإن وانغ يانغ مينغ أعاد تأويل المفهوم جيه وو (gewu)، لا على أنه "اختبار" وإنما على أنه "تسوية

وضع" الأشياء في العقل بعد أن عاد إليه صفاؤه البدئي، الكلمة "جيه (ge)، أخذت هنا بمعنى "التصويب" الذي تحدث عنه مينسيوس[17]. ما هو أول عند زهو كزي هو المبدأ الملازم لكل شيء، وعلى العقل أن يجدّ في طلبه للوصول إليه. وبتأكيده أنه ليس علينا البحث عن المبدأ في أي مكان آخر سوى في ذاته، أجرى وانغ يانغ مينغ عملية تركيز أساسية لكل الفكر الأخلاقي في العقل: ومذّاك، كل شيء ينطلق من هنا:

الذي يأمر الجسد هو العقل. ما يفيض من العقل هو القصد. الذي يشكل القصد في الأصل، هو القدرة على المعرفة. حيث يتجه القصد، هذه هي الأشياء [...]. ما من مبدأ خارج العقل، وما من شيء خارج العقل[18].

العقل هو، إذن، المصدر الأول والوحيد لكل أخلاقية محركها النية أو القصد. يمر مركز الثقل، إذن، من "اختبار الأشياء" إلى ضرورة "جعل القصد أصيلاً" شنغ يي (chengyi 誠意) ومن "توسع المعرفة" إلى "المعرفة الفطرية" ليانغ زهي (liangzhi 良知). ليس على العقل أن يفتش على المبدأ في الأشياء: هو، وهو وحده، مولّد المبدأ، يختزن في ذاته "المعرفة الفطرية" للحسن الذي لا يتطلب عندئذٍ سوى انتشاره في كل شي. هكذا فإن عبارة زهو كزي "يكمن توسع المعرفة في الـ جيه وو (gewu) (تفحص الأشياء)" تغدو معكوسة عند وانغ يانغ مينغ: "الـ جيه وو (تصويب الأشياء في العقل) يقوم على توسع المعرفة (الفطرية)". وحده، مفهوم كهذا يسمح بالحفاظ على الوحدة الأصلية للعقل ويتحاشى الوقوع في مطب ثنائية العقل/ المبدأ التي سبق أن رفضها لو كزيانغ شان.

وهكذا صوّب وانغ يانغ مينغ الموقف المسبق، الذي كان يراه مفرط العقلانية لمدرسة شنغ – زهو واتجه به نحو فطرانية مينسيوسية تلتقي مع حدسية شان في مفهوم مشترك "قلب/ عقل". وبالفعل، فإننا نلاحظ في هذه الذاتية الجذرية

تأثير النظرية البوذية حول الطبيعة الوهمية للعالم المحسوس، كما تشهد على ذلك نزهة في جبال زهيه جيانغ (Zhejiang) الحالية:

فيما كان المعلم (وانغ يانغ مينغ) يتنزه في نانزهن (Nanzhen) أشار أحد أصدقائه إلى شجرة مزهرة في الجرف، ثم سأله: "إذا لم يكن هناك في العالم أشياء خارج عقولنا [كما تقول] فما هي العلاقة إذن بين عقلي وهذه الشجرة، التي تفتحت أزهارها من تلقاء نفسها، وسوف تسقط من تلقاء نفسها في أعماق هذا الجبل؟"

"قبل أن ترى هذه الأزهار"، أجاب المعلم ،"كانت ترقد في عقلك بالصمت نفسه. ولكن منذ أن قدمت لرؤيتها بدا لك لونها فجأة بكل وضوح. من هنا تفهم أن هذه الأزهار ليست خارج عقلك[19].

يواجه وانغ يانغ مينغ العبارة، المشوبة دائماً بالثنائية، لشنغ يي وزهو كزي: "طبيعتنا (المنبثقة من السماء) هي المبدأ" يواجهها بعبارة لو كزيانغ شان "عقلنا هو المبدأ"[20]:

العقل واحد. قبل أن يمتزج مع ما هو إنساني، كان يسمى "عقل الداو". وما إن امتزج بالقسم الأقل أصالة في الإنسان، سمي "عقلاً بشرياً". العقل البشري الذي يستعيد استقامته يصبح بفعل ذلك عقل الداو، فيما عقل الداو الذي يفقدها يصبح مجرد عقل بشري. ليس هناك في البداية عقلان متمايزان. عندما يتحدث المعلم شنغ [يي] عن عقل الداو بألفاظ الرغبات البشرية [الأنانية]، وعندما يتكلم عن عقل الداو بألفاظ تتعلق بالمبدأ السماوي، تبدو صياغته وكأنها تجري عملية قسمة [بين عقلين]، مع أن فكرته صائبة. والآن عندما نقول إن عقل الداو هو السيد وما على العقل البشري سوى الخضوع، فهذا يؤدي بنا فعلياً إلى الكلام عن عقلين متمايزين. وبما أن التعايش بين المبدأ السماوي والرغبات البشرية مستحيل، كيف يمكن الحديث وفي آن واحد عن مبدأ سماوي سيد وعن رغبات بشرية تأتمر بأمره[21]؟

استمر التمييز بين "عقل الداو" و"العقل البشري" في تغذيةِ الفكر اللاحق. إنه يضارع في الواقع التمييز ما بين الجانب التكويني والجانب الوظيفي للعقل، أو بين الطبيعة والانفعالات، بل وأيضاً وفي الإشكالية التي أثارها زهو كزي، بين المبدأ والطاقة، وأخيراً تلك التي رآها وانغ يانغ مينغ بين المعرفة والفعل. يدور الأمر حول إعادة النظر في ثنائية لم تحل بشكل تام المسألة الصعبة المتعلقة بالمنزلة التي يجب منحها للانفعالات كينغ (qing 情). بالنسبة لزهو كزي: كل ما هو مبدأ هو حسن: "الخير الأسمى" الذي تحدث عنه كتاب **الدراسة الكبرى**، يحدَّد على أنه "مبدأ الحقيقة كما ينبغي لها أن تكون في تمام كمالها" فيما هو بالنسبة لوانغ يانغ مينغ ليس شيئاً سوى "العقل في جبلته الأصلية" كزين زهي بنتي (xin zhi benti 心之本體). إذا ظهر القبيح مع الاندفاعات الأنانية، يُخشى عندئذٍ من تفسخ العقل: فعندما يبغي لقاء شيء أكثر أهمية خارجه (الطبيعة أو المبدأ) يجد نفسه مرغماً على أن يقتطع من ذاته نصيبه من الاندفاعات الطبيعية، فيدمر بالتالي وحدة كيانه.

مسألة الشر و"المعرفة الأخلاقية الفطرية"

انصب جهد وانغ يانغ مينغ على أن تجربة العقل باعتبارها الأولى: انطلاقاً منها لا من المبدأ تتحقق الوحدة الكونية الكبرى التي يشارك فيها عقل كل كائن بشري. بين المبدأ والطاقة التي جهد زهو كزي في إقامة العلاقة بينهما على مستوى مفهومي، سعى وانغ يانغ مينغ على تحقيق الوحدة في التجربة المعيشة: كيف يمكن للعقل الماثل أمامنا كوحدة الانتقال من السكينة البدئية إلى الحيوية، من مرحلة الكمون إلى مرحلة التجلي؟ سؤال أساسي، ذلك أنه في "البداية الطفيفة" للحركة تحديداً تبرز الاندفاعات التي قد يكون بعضها سيئاً[22]. عند زهو كزي وجب التمييز ما بين مرحلة أولية من الهدوء الناجم عن المبدأ ومرحلة ثانية من الحركة ناجمة عن الطاقة. يسعى وانغ يانغ مينغ من جهته لإحياء

استمرارية العقل في مرحلته "التي لم تتكشف بعد" (السكينة المطلقة، غياب كل احتكاك بالعالم الخارجي، غياب كل ما تفرضه التجربة الملموسة) والمرحلة "التي يتجلى فيها" (انغماس في العالم المعيش مع تدخل الرغبات الذي لا مفر منه)[23]. وهذا ما قاده إلى توسيع مفهومه "للمعرفة الأخلاقية الفطرية" ليانغ زهي (Liang Zhi).

بإحلاله ما يعيشه العقل محل المسألة التي رآها نظرية للغاية في الطبيعة البشرية، يستعيد وانغ يانغ مينغ حدس لو كزيانغ شان ذاهباً به إلى المدى الأقصى. ومن أجل معارضة التركيز الذي قالت به مدرسة شانغ – زهو حول "توسع المعرفة"، رجع وانغ يانغ مينغ إلى "المعرفة الفطرية" التي نادى بها مينسيوس، أو إلى "ما يعرفه الإنسان دون تفكير". إنها هي تلك التي سماها شن غي "المعرفة المنبثقة عن الطبيعة الأخلاقية" معارضاً بها "المعرفة الصادرة عن السمع والبصر"[24]. يدور الأمر إذن حول معرفة أولى يتلقاها الإنسان مباشرة من السماء، وما أن تتوسع نحو الأشياء حتى تشكل المعرفة الإدراكية التي تقدمها الحواس.

بتأكيد وانغ يانغ مينغ على أولوية العقل الذي في وحدته يحوي كل شيء، استطاع طرح التواصل ما بين المعرفة الأخلاقية الفطرية ومعرفة المبدأ في أشياء الواقع الخارجي. وبالتالي لم يعد هناك من مبرر لوجود التمايز ما بين قبل وبعد، داخل وخارج، وما بين مرحلة "غنى أخلاقي" وأخرى "تَقَدّم في الدراسة"[25]:

"توازن ما لم يتكشف بعد" ليس إلا المعرفة الفطرية: ليس هناك قبل ولا بعد، داخل أو خارج، وإنما هناك كل واحد لا متميز. أن ينشغل [العقل] أو أن يكون من دون شغل، يمكن القول عنه أنه في حركة أو في سكون، ولكن لا تمييز في المعرفة الفطرية بين حالتي الانشغال أو عدمه. أن يبقى [العقل] ساكناً تماماً، أو أن يتواصل مع الكائنات يمكننا القول عنه أنه في حركة أو سكون. لا فرق على الإطلاق بين المعرفة الفطرية في حالتي السكينة

والتواصل. ليس هناك من حركة أو سكون إلا بدءاً من اللحظة التي يبدأ (العقل) فيها بالاحتكاك [بالأشياء]. ولكن في جبلته الأصلية، ما من اختلاف في العقل في حالتي الحركة والسكون[26].

هذه المعرفة الشاملة، التي تتجاوز كل ثنائية، بما في ذلك ثنائية الحياة والموت، يمكن أن نجدها في إشراقة كتلك التي عرفها وانغ يانغ مينغ نفسه سنة 1503:

في الممارسة المعززة بالدراسة غونغ فو (gong fu 功夫)، حتى لو افترضنا أننا نجحنا في التخلص من كل ميل، ومن كل رغبة في الأثرة والكسب، ولم يبق سوى النزر اليسر من التفكير بالحياة والموت، فإن العقل بكامله لا يكون عندئذٍ معافى ونقياً. الاعتبارات المتعلقة بالحياة والموت تأتينا مع الحياة نفسها، وبالتالي ليس سهلاً التخلص منها. ولكن ما إن نتوصل ولو بالحد الأدنى إلى الرؤية الشفافة، وإلى اختراقها من جهة إلى أخرى، عندها يتدفق العقل دون أية عقبة. هذه هي الدراسة التي تصل إلى عمق الطبيعة للقاء المصير[27].

في سنة 1527، قبيل وفاة وانغ يانغ مينغ، جرى نقاش بين اثنين من أبرز تلامذته وانغ جي (Wang Ji) (1498–1583) وكيان ديه هونغ (Qian Dehong) (1496 – 1574) تناول مقولات أربع رأيا أنها تشكل لب تعاليم معلمهما:

لا خير ولا شر، هذه هي جبلة العقل.

يظهر الخير والشر عندما تنشط النية.

معرفة الخير والشر هي خاصية المعرفة الفطرية.

ممارسة الخير واجتثاث الشر هو دور تصويب الأشياء في العقل جيه وو[28] (gewu).

يبدو في هذه المقولات الأربع نظام تصنيفي لأولويات مضمرة: العقل في جبلته فوق الخير والشر: كل شيء فيه أصلي. التمايز بين خير/ شر لا يظهر إلا بعد انطلاقة النية يي (yi 意) التي تتقدم على المعرفة المسماة فطرية، لا

يتدخل العمل إلا في آخر المطاف. من النقاش الذي جرى، يمكن أن نستخلص بوضوح الاتجاهين الأساسيين اللذين أشار إليهما الحدس الأساسي لوانغ يانغ مينغ. قال وانغ جي:

إذا سلمنا بأن العقل لا يشتمل، في جبلته، لا على خير ولا على شر، فالشيء نفسه ينطبق على النية، والمعرفة والأشياء. إذا سلمنا أنه ما من خير أو شر في النية، علينا أن نستنتج أن هذا هو حال العقل في جبلته.

على هذا أجاب كيان ديه هونغ:

العقل في جبلته هو الطبيعة التي تلقيناها بأمر من السماء وهي لا تحوي في الأصل، لا خيراً ولا شراً. غير أن للإنسان عادات عقلية تجعله يميز في مقاصده وأفكاره بين الخير والشر. والحال أن الجهود (غونغ فو) التي يبذلها في اختبار [الأشياء] وتوسيع [معرفته] وخلق أصالة [لنيته] وتصويب [لعقله] باختصار لتنمية استقامته، هذه الجهود تهدف الوصول إلى هذه الطبيعة التكوينية. ولكن إذا لم يكن هناك في الأصل لا خير ولا شر، فما الفائدة من كل هذا الجهد؟

تعمقت الهوة بين موقف وانغ جي الذي اتهمه خصومه بأنه يلتصق بمفهوم الشان حول اليقظة، وموقف كيان ديه هونغ الذي رفضه الأولون لأنه يتماشى كثيراً مع الثنائية الزهوكزية. لكن هذا لا يمنع من أنه أثار السؤال حول الأساس المتين للجهد الأخلاقي. وضع كيان ديه هونغ الإصبع على نقطة حساسة شغلت الكثير من معاصريه: التناقض الذي بدا له ما بين الافتراض المسبق بأن طبيعتنا لكونها صادرة عن السماء هي خيرة، والواقع المعاين الذي يُظهر أن عقلنا عرضة لاندفاعات سيئة. وكما سوف نرى، فإن العلاقات بين الطبيعة والعقل، وإن قضية معرفة المرحلة التي فيها يتدخل الشر، ستستمر طويلاً في صميم المناقشات.

التأكيد على الوحدة الجوهرية للعقل، هو الوسيلة التي اعتمدها وانغ يانغ مينغ لايجاد تماسك وانسجام بين القضايا الشديدة التنوع التي أثارتها تمايزات

مدرسة شنغ – زهو (جبلة/ وظيفة، طبيعة/ انفعالات، مبدأ/ طاقة... إلخ)، وفي الوقت نفسه اعتمدها لتقديم حل للمسألة الكونفوشيوسية حول العلاقة بين الدراسة والممارسة الأخلاقية. وحدة المعرفة والعمل التي فرضت نفسها بسرعة على وانغ يانغ مينغ، لا يمكن أن تتم بالبحث عن المبدأ خارج العقل، وإنما بأن نعي أن توسع المعرفة الفطرية ليس شيئاً آخر سوى العمل.

"المعرفة والعمل ليسا سوى واحد"

لا تدور المسألة في الفكر الأخلاقي الصيني بين الفعل والقاعدة (بين الواقع والمرتجى) بقدر ما تدور بين المعرفة والانتظام: المطلوب إمكانية الوجود والتصرف بانتظام دون معرفة الطبيعة (هذا هو موقف الطاوية) أو التصرف بانتظام شرط معرفة الطبيعة (هذه هي القناعة الكونفوشيوسية). تفسر لنا أولوية المعرفة هذه شغف مدرسة شنغ – زهو بالمبدأ، وردّة فعل مدرسة لو – وانغ التي رأت أن المعرفة (أي القداسة) هي في المعيش من العمل وليس العكس. في نهاية المطاف، ليس هناك من تناقض حقيقي: الفكرة القائلة بوجوب وجود معرفة مسبقة للطبيعة بغية التصرف الأخلاقي تستوجب قابلية العقل للنقاء بحيث يستطيع إدراك الأشياء بنقاوتها ووضوحها. ولهذا السبب فضل الكثيرون من الكتّاب النيوكونفوشيوسيون الحديث عن "استبصار" مينغ (ming 明) لفظة أخذوها عن كتاب **الوسط الثابت** عوض الحديث عن "معرفة" زهي (Zhi 知).

كانت وحدة المعرفة والعمل على الدوام في قلب الاهتمامات الكونفوشيوسية. رأى مينسيوس أن العقل ليس فقط القدرة على التفكير، وإعطاء معنى وقيمة للأشياء، إنه أيضاً يمتلك مشيئة يفترض إطلاقها لي زهو (li zhi 立志)[29]. عندما يكون في وضع "السيد" فإن مشيئته تعمل وتوجه طاقة العمل باتجاه محدد. بعد مينسيوس حذا حذوه وانغ يانغ مينغ الذي رأى أن كل شيء يبدأ

بالتصميم على التحلي بالأصالة لي شنغ (li cheng 立誠)، لذلك فهو يقدّم الفعل الإرادي على الحيز المعرفي أو التمييزي للعقل. تعتبر أصالة النية المنبثقة عن الطبيعة في داوكزو السونغ، إدراكاً مباشراً، وحدسياً، وفطرياً لوحدته مع السماء، فيما الاستبصار أو المعرفة، لا يمكن بلوغها إلا نتيجة لعملية دراسة متدرجة. وإذ كان هذان البعدان بالنسبة لزهو كزي: "واحد في اثنين، واثنان في واحد" يي أر أر، أر أر يي (yi er er, er er yi 一而二二而一)[30]، صهرهما وانغ يانغ مينغ بشكل تام وشامل في الحقيقة الواحدة نفسها. وإذا كان الأول يرى أن تركيبة المعرفة والعمل لا يمكن أن تكون إلا نتيجة جهد مستمر، يرى الثاني أن كل شيء قد أعطي دفعة واحدة بالفطرة: هناك في وجود الحياة بالذات نزوع طبيعي إلى معرفة المبدأ، وهي معرفة في طور الفعل.

لا ينفي وانغ يانغ مينغ أن عملية التحول الذاتي تتطلب الدراسة، ولكنه يشكك بأن على العقل البحث عن المبدأ في مِكان آخر سوى ذاته. عندما تؤخذ العملية الأخلاقية من النبع المتدفق الذي هو النية في كامل أصالتها، فإن مسألة الشر تسقط من تلقاء نفسها. هكذا أجاب وانغ يانغ مينغ بطريقة غير مباشرة على السؤال المقلق لتلميذه كيان ديه هونغ عن ضرورة الجهد الأخلاقي:

البنية الجوهرية للعقل هي الطبيعة، الطبيعة لا تحوي شيئاً سيئاً، العقل في تكوينه الأصلي لا شيء سوى الاستقامة. من أين يأتي إذن أن عليه بذل الجهد لصون استقامة العقل؟ العقل في تكوينه الأصلي مستقيم تماماً، ما إن تتحرك النية ويبدأ التفكير حتى يظهر الانحراف. الذي يريد الحفاظ على استقامة عقله، لن يتوصل إلى ذلك إلا بالعلاقة مع عمليتي النية والتفكير. في كل مرة تظهر فيها فكرة حسنة عليه التعلق بها كما يتعلق بلون جميل، وما إن تظهر فكرة سيئة يجب عليه أن ينفر منها كما ينفر من رائحة كريهة: عندها تكون نيته حقيقة خالصة وحسب، ويجد عقله استقامته[31].

العبارة المفتاح لفكر وانغ يانغ مينغ "المعرفة والعمل لا يشكلان سوى واحد" زهي كزنغ هيه يي (zhi xing he yi 知行合一) لا تعبر وحدها عن تكاملية: إنها تعني أن المعرفة والعمل يكوِّن الواحد منها الآخر:

من دون معرفة لا مجال للعمل؛ من دون عمل المعرفة مستحيلة.

لأن المعرفة حقيقة ونزاهة، فإنها عمل؛ ولأنها وضوح وبصيرة فإن العمل هو معرفة، في ممارساتها، المعرفة والعمل هما متلازمان جوهرياً[32].

تقوم معرفة الطبيعة البشرية أولاً على تفعيلها، أن تفعل يعني بشكل أساسي أن تتعمق في معرفة الذات: عِندها يمكن الكلام عن معرفة "أصيلة" تحيط بكامل الكائن وأصبحت عملاً بالفعل. بالنسبة لوانغ يانغ مينغ، الذي كان هو شخصياً رجل فعل، ليس هناك من دراسة حقيقية دون ممارسة غونغ فو (gon fu 功夫) مع ما تتضمنه من تدريب يومي لدى الاحتكاك بالواقع:

التعلم، التنقيب، التفكير، المساجلة، الفعل، تشكل جميعها أشكالاً للدراسة. الدراسة دون عمل، أمر غير ممكن. لنأخذ على سبيل المثال دراسة البر البنوي: علينا أن نتبنى ما فعله الدانا وأن نضع أنفسنا في خدمتهما، باختصار ممارسة "الداو" البنوي بالدفع من ذاتنا قبل أن نأخذ باعتبارنا أننا "درسناه" كيف يمكن للبر البنيوي أن يكون محصوراً بالحديث عنه في الفراغ؟ الشيء نفسه في ما يتعلق بتعلم الرمي بالقوس، يجب الإمساك بالقوس، تثبيت السهم فيه، شد القوس، والتسديد نحو الهدف. لتعلم الخط، يجب بسط الورقة، الإمساك بالريشة، وغط طرفها في المحبرة. في كل زمان ومكان، ما من شيء أمكن تسميته "دراسة" إذا لم يكن مقترناً بالعمل. الانصراف إلى الدراسة هو بحد ذاته فعل[33].

هذا المفهوم للدراسة، الذي لا يشكل سوى إعادة تفسير لموضوع أساس في تعاليم كونفوشيوس، لقي صدى قوياً في القرن السابع عشر، في وقت سعى فيه المفكرون الذين انصرفوا بتأثير الغازي المندوشي عن السياسة والدراسة، لممارستهما، رغم كل الصعاب، بطريقة نضالية، لا بل وحتى احتجاجية. بتأكيد وانغ يانغ مينغ على ضرورة قيام فكر ملتزم، أوجد بديلاً "لمدرسة المبدأ" التي

رآها مفرطة في التنظير. عرفت تعاليمه نجاحاً كبيراً في كوريا، ثم في اليابان، بحيث كان لا يزال ماثلاً في فكر مصلحي عهد الميجي (Meiji) سنة 1868.

مفكرو الـ كي في القرن السادس عشر

بالنسبة إلى الأفكار القوية والجريئة التي انتشرت في عهد المينغ، يمكننا أن نتصور الصراطية الموروثة من عهد السونغ بمثابة إرث ماضٍ جامد، منصرف دون كلل إلى استعادة المضمون نفسه. والواقع، إنه منذ بداية حكم هذه السلالة، أثبت عدد من المفكرين أن الفكر الفلسفي أبعدُ من أن يكون عقيماً تماماً، بل هو حريص على التصدي للمسائل المركزية. رغم الاستفادة الأيديولوجية والسياسية من تلك التوليفة التي خلفها زهو كزي، ورغم ضخامتها، فإنها غير مرضية تماماً على المستوى الفكري. يؤخذ عليه قبل كل شيء، أنه لم يتوصل أبداً إلى الخروج من ثنائية، نجح التركيز على العقل الذي أطلقه لو كزيانغ شان، وأوضحه وانغ يانغ مينغ، بتجاوزها، وذلك بالعودة إلى فطرية مينسيوسية وجاءت فجائية الشان لتنضم إليها. في هذه الأثناء، كان هناك تيار آخر يبحث عن مصدر للوحدة في فكر يتناول الطاقة كي (qi) مستوحى من زهانغ زيه. كزو كزان (Xue Xuan) (1389-1464) والذي عرف عنه مع ذلك أنه عاش أخلاقية الداو كزو بكل دقة، وجد نفسه يفكر في العلاقة ما بين المبدأ والطاقة "معتبراً أنه لا مجال للقول أيهما يأتي قبل الآخر، ذلك لأنه لا مبدأ من دون طاقة، كما أنه ليس هناك طاقة دون مبدأ" [34].

في بداية القرن السادس عشر، استعاد وانغ تينغ كزيانغ (Wang Tingxiang) (1474-1544) الأطروحة القائلة أنه ما من شيء في هذا العالم سوى الطاقة متسائلاً بسخط كيف يمكن أن نتصور ولو للحظة واحدة وجود مبدأ مثالي لأصل الكون:

في بدء السماء والأرض لم يكن هناك سوى الطاقة البدئية يانكي (元氣 yuanqi). فوقها، لم يكن هناك شيء بهذا المعنى، الطاقة البدئية هي أساس الداو... بين السماء والأرض، إنها الطاقة نفسها التي لا تتوقف عن التكاثر مستقرة حيناً ومتغيرة حيناً آخر[35].

شأنه شأن وانغ تينغ كزيانغ، معاصره لوو كينشون (Luo Qinshun) (1465–1547)، رغم إعلانه الإنتماء إلى صراطية شنغ زهي، والذي يعتبر أبرز ممثل لها في تلك المرحلة، أعلن عن ضيقه بثنائيته، وسعى هو أيضاً إلى طلب الوحدة في الكي. بعبارات مأخوذة بكل وضوح من زهانغ زيه، يقدم لنا الكي على أنه "واحد أصلاً، ولكنه يتبع حلقة لا نهاية لها من الحركة والسكون، من الذهاب والإياب، من النمو والانحسار"[36]. في هذه الطاقة، لا يشكل المبدأ الأصل، وإنما هو النظام الطبيعي للانتظام والمعاودة. إنه التنوع اللامحدود لتجليات الطاقة وفق المبدأ الوحيد لمسيرتها الطبيعية، هو ما يراه لوكينشين في عبارة شنغ يي "المبدأ واحد ولكن تمايزاته متعددة"[37].

وكنتيجة طبيعية هاجم لوو أيضاً الثنائية الملازمة لمفهوم الطبيعة البشرية التي يجب التمييز فيها بين طبيعة مبدئية (السماوية الأصل) وطبيعة طاقوية (الإنسانية الأصل). كما انتقد أيضاً كونفوشيوسيي السونغ، الـ أقدم وانغ يانغ مينغ، بتأثير البوذية، على ذم الرغبات باعتبارها تجليات للطاقة. شأنه شأن جميع المفكرين الذين قالوا بأولوية الـ كي (qi)، اقتنع لوو بأنه لا مجال لإصدار حكم قيمي، وبأنه ما من شيء يمكن التخلي عنه بما في ذلك الرغبات والمعرفة الحسية. وبالطريقة نفسها، فإن وانغ تينغ كزيانغ بإحجامه عن رؤية العالم مصدراً للقيمة الأخلاقية وجد نفسه مدفوعاً إلى إعادة النظر في أطروحة مينسيوس حول طيبة الطبيعة البشرية وفطرانية الحس الأخلاقي التي كانت تشكل إلى حد كبير دعامة "داو كزي" السونغ. باعتبارها طاقة خاصة بالسماء (أي أنها طبيعية) "تشتمل الطبيعة البشرية على الخير كما على الشر"[38].

يمثل فكر لوو كينشون الوارد في يوميات فكرية كتبها بعنوان **ملاحظات حول معرفة اكتسبت بصعوبة** ردة فعل كونفوشيوسي يرى أن الوجود والمصير البشري لا يمكن اختصارهما بالحياة الداخلية للعقل. كان يرى أن الخطر الكبير الكامن لدى معاصريه، وبسبب إعطائهم الأولوية للطلب الجوّاني للقداسة والبحث عن الوحدة في العقل، هو أنهم أهملوا، وبشكل كامل، البعد الخارجي للمعرفة والعمل. تنبعث من كتابات وانغ تينغ كزيانغ ولوو كينشون، في مواجهة الاتجاهات السكونية المسيطرة آنذاك، الرغبة في التصالح مع رؤية صينية خالصة محورها الكي، وفي صياغة تصور للمعرفة أقل جنوحاً نحو الوعظي والإرشاد أكثر منه نحو التجريب، والتي ستتعزز في القرن السابع عشر.

"التعاليم الثلاثة ليست سوى واحد"

رغم هذه الأصوات الناشزة، فإن فكر وانغ يانغ مينغ، بتركيزه على الحدس الفردي والمعرفة الفطرية للخير كان له تأثير واسع طوال النصف الثاني من حكم سلالة مينغ (القرن السادس عشر وبداية السابع عشر). أدى رفض كل معيار شكلي وتقليدي للأخلاقية، والإزدراء المعلن للثقافة المستقاة من الكتب باعتبارها منهجاً متبعاً، إضافة إلى التحولات الاجتماعية للمرحلة، إلى تسامح أكبر إزاء الممارسات "اللاأرثوذكسية"، وإلى تأثير متبادل بين الثقافتين العالمة والشعبية، وفي النهاية إلى التلاقي التلفيقي ما بين الكونفوشيوسية والطاوية والبوذية. ترجع الفكرة القائلة "بأن التعاليم الثلاثة ليست سوى واحد" سان جياو هيه يي (san jiao he yi) إلى المرحلة الأولى من الانقسام بعيد تدهور سلطة الهان بين القرنين الثالث والخامس[39]. زاد ترسيخها لصالح السيطرة الجزئية أو التامة للسلالات غير الصينية المتعددة التي تعاقبت (وبخاصة المغول) لتغدو غالبة بدءاً من منتصف القرن السادس عشر[40]. بدلاً من الحديث عن انصهار تام، الأصح الحديث عن انسيابية في العلاقات بين مختلف التقاليد الدينية،

جعلتها، الأولوية المعطاة للمظهر العملي للثقافة الفكرية على المضمون العقدي، ممكنة.

في بداية عهد المينغ، سبق أن حاول شن كزيان زهانغ التحرر من أسر الصراطية المثقفة بالرجوع إلى تقاليد أخرى سواء كانت شعبية أو دينية، دون أن يتردد في الإفادة من الأدب البوذي والطاوي والسردي. وبحكم اختياره لحياة التنسك لرفضه الإنخراط في العمل الرسمي، غدا مناصراً كبيراً "للجلوس في السكون"، الذي خلافاً لزهي كزي، لا يتردد في الاعتراف بتماثله مع الممارسات البوذية للدهيانا:

مع الأيام تكشف لي جوهر عقلي بشكل غامض على أنه ملموس وثابت. شعرت عندها براحة تامة في التجاوب مع متطلبات الحياة، كانت ردود فعلي إزاء كل حالة منسجمة مع رغباتي. بدا الأمر كما لو أنه قيادة حصان بالشكيمة. سواء تعلق الأمر باكتناه مبدأ الأشياء، أو دراسة تعاليم قديسينا، بدا كل شيء منتظماً وكأنه صادر عن النبع. عندها اقتنعت تماماً وقلت في نفسي إن الجهد الذي يبذل لبلوغ القداسة هو هنا بالذات[41].

في القرن السادس عشر، تمثل المذهب التلفيقي بشخصية مثل لين زهاو آن (Lin Zhao'en) (1517-1598) الملقب "قديس التعاليم الثلاثة"[42]. رغم أنه تلقى تعليماً يؤهله لتولي منصب رسمي، إلا أنه كرس حياته لمعالجة الناس على طريقة الكهنة الطاويين، متبعاً أساليب قام هو نفسه بوضعها، انطلاقاً من موروث سحري للتحولات، والتبشير بكونفوشيوسية مطعمة بالبوذية، والطاوية بشكل خاص، ويوجهها نظام عقلي كزين فا (xin fa) نسب إليه فضائل شفائية.

إذا كانت تلفيقية لين زهاو آن تسعى إلى التوفيق في المعيش بين المثال الكونفوشيوسي للالتزام الفاعل والمهارات العقلية والعلاجية الطاوية، في المقابل فإن ما ذهب إليه هو زهي (Hu Zhi) (1517–1585) يدين بنسبة أكبر إلى تأثير وانغ يانغ مينغ. يروي لنا هو زهي في كتابه **ملاحظات على صعوبات**

الدراسة[43]، وهو كتاب خصصه لسيرته الذاتية، واستخدم فيه ضمير الأنا للتحدث عن حياته الفكرية وهو نوع بات شائعاً في عهد المينغ، يروي لنا كيف أنه بعد أن مر بأزمة وجودية خطيرة، انكب على دراسة الطاوية والبوذية. بعد مضي بضعة أشهر من الدراسة وممارسة التأمل قعوداً، وصل إلى إشراقين متتابعين سمحا له بمشاهدة "السماء – الأرض والعشرة آلاف كائن على أنها جبلة عقله نفسها".

يمكن تأويل هذه التجربة الصوفية على أنها وفي آن واحد، بمثابة اكتشاف "طبيعة البوذا" بالممارسة الاستبطانيّة، أو كشف الذات بواسطة العقل عن طريق "المعرفة الفطرية". إنها تقترب في الواقع من الإشراق الذي وصفه هانشان ديه كينغ (1546 – 1623)، وهو واحد من أواخر كبار الرهبان البوذيين في عهد المينغ مع زهو هونغ (Zhu Hong) (1535 – 1615):

ذات يوم، بعد أن تناولت نصيبي من الرز المسلوق، بدأت بالتجوّل، ثم توقفت فجأة بعد أن فقدت الإحساس بجسدي وعقلي. كل ما كان هناك شيء واسع ومشع، شديد الامتلاء والصمت كما لو أنه مرآة دائرية عملاقة تعكس الجبال والأنهار والأرض الواسعة [...]. منذ تلك اللحظة، صار كل شيء واضحاً وخارج ذاتي، وما أراه وأسمعه لم يعد يشكل عائقاً [في عقلي]. زالت شكوكي القديمة كلها ما كان مصدر حيرة بالنسبة لي[44].

الزندقة والفكر النقدي

شكل انتشار هذه النزعة التوفيقية من دون شك علامة على البرم المتزايد إزاء الصراطية التي انتهى بها الأمر إلى التوجه نحو الزندقة في مدرسة تيه زهو (في المنطقة الساحلية في أسفل يانغ زي) التي أسسها وانغ جن (Wang Gen) (1483 – 1541). بعد قيامه بمهمة إنقاذية في حلم نبوي، انصرف بائع الملح العصامي هذا إلى التبشير بكونفوشيوسية تصلح للجميع[45]. أسس أعضاء مدرسته الجمعيات، إما بين أصدقاء، أو في إطار أوسع الأكاديميات،

حيث كان يمارس التأويل الحر للنصوص الكونفوشيوسية جيانغ كزو (Jiang Xue)، حرفياً "مناقشة حول الدراسة" بروحية وانغ مينغ الجديدة، التي أعطى تأثيرها المحرر دفعة مدهشة للتربية الشعبية[46].

ممثل مشهور لمدرسة تيه زهو، تظاهر لي زهي (Li Zhi) (1527–1602) بالتصالح مع عقلية دهقانية خفيفة، عقلية الفرسان المرتحلين، الذين غدت أخلاقيتهم البطولية القائمة على الفردية، والتساوي والقرب من عامة الناس موضوعاً لروائع الأدب الشعبي كما في **رواية شاطئ الماء** شوي هو زهان (Shuihu zhuan) **ورواية الممالك الثلاث** سان غو يان يي[47] (Sanguo Yanyi). بمعاداته الشرسة للمؤسسة الكونفوشيوسية، وصل لي زهي بأصوليته إلى حد اتهام الصراطية بالنفاق (أي ما نسميه نحن "الفريسية") طارحاً الشك في ما يتعلق بعصمة "الكلاسيكيات"، ومعلناً مشروعية الرغبات في الطبيعة البشرية. كتاباه الأكثر شهرة، واللذان يشكل عنوانهما نفسيهما ظاهرة لافتة **كتاب للحرق وكتاب للإخفاء**، استمرا محظورين مدة طويلة، وهو نفسه أقدم على الانتحار في السجن[48].

يروي لي زهي بحماس عملية الكشف التي شكلت بالنسبة له، بصفته عقلاً "عنيداً ومارقاً" الاكتشاف المزدوج، في الأربعين من عمره، لكتابات وانغ يانغ مينغ والفكر البوذي المتعلق بالفراغ في كتاب **سوطرا الماس**. يقدم لنا هنا نقداً لاذعاً لمعاصريه المحافظين على التقاليد، والذين يقدمون الدروس مع حرص شديد على أن لا تهدد وظائفهم:

طبيعتنا بحد ذاتها، هي الحقيقة الوحيدة "لدراسة الداو" (داو كزو). إن كانت هكذا، كيف يمكن أن يفهمه أولئك الذين يتحدثون عن "دراسة الداو"؟ إنهم ليسوا غير قادرين على ذلك وحسب، وإنما يخفون عجزهم باللجوء إلى الاستشهاد بنصوص القديس (كونفوشيوس) [...]. ولكن عندما يلهثون وراء مصالحهم، ويتولون من أجل ذلك المناصب الرسمية، يحلو لهم أن يكرروا: "العشرة آلاف كائن لا تشكل سوى واحد". لكن ما إن يحدث العكس، وذلك عندما

يشعرون أن فرص الخسارة أكثر من فرص الربح، ويغدو همهم الوحيد الابتعاد عن المتاعب، عندها لا يتحدثون إلا عن "الحكمة المستبصرة وحفظ الذات". وللكشف للحاكم والوزراء المستتيرين عن مدى ضرر هؤلاء، ولقطع دابر دسائسهم، يكفي عدم السماح لهم بطلب الامتيازات، بإعفائهم من مسؤولياتهم[49] والاستشهاد بالقدماء. عندها نرى نهاية ممارسات "دراسة الداو" هذه!

سبق لوانغ يانغ مينغ أن قدم نموذجاً لعدم احترام الصورة المقدسة التي يتمتع بها كونفوشيوس:

لا قيمة للدراسة إذا ما لم تتم بواسطة العقل، إذا تبين لي أن ما أبحث عنه في عقلي هو خاطئ، فحتى لو كان قائله كونفوشيوس، فإني لا أسمح لنفسي أن أعتبره حقيقة: لن نتكلم على الآخرين الذين ليسوا بمستوى كونفوشيوس! إذا تبين لي أن ما أبحث عنه في عقلي هو حقيقي، فحتى لو كان قائله رجلاً من عامة الناس، فإني لا أسمح لنفسي أن أعتبره خطأ: وما الداعي إذ ذاك لتعلّمه من كونفوشيوس[50]!

صفاقة سنجد صداها عند لي زهي، مقارع الفريسيين الكبير الذي لم يتردد في الرد عليهم:

"في الدراسة" قلتم "لا يمكن تجاوز القواعد" ما أجمل هذا القول! وبما أنكم أخذتم هذا عن كونفوشيوس، وجعلتم منه عقيدتكم إلى حد فرضه كقاعدة عائلية، فما الذي تريدون أن أقوله لكم؟ ولكن إعلموا أن هذه هي حكم كونفوشيوس لا حكمي أنا. منذ الولادة، يأخذ كل إنسان من السماء طريقته في التصرف، وهو لا يحتاج أبداً لتعلمها من كونفوشيوس[51]!

تبع، لي زهي في هذا، عدد من المفكرين الراديكاليين، الذين رفضوا الأخلاق التقليدية باسم الفكرة القائلة بأن كل كائن يحوي طبيعة البوذا، وأنه يكفي التحرر من العوائق التي يفرضها المجتمع للوصول إلى الخلاص:

إذا كان القديس لا يفرض أي التزام على البشر، فلأن باستطاعة كل إنسان أن يصير قديساً. كما قال المعلم [وانغ] يانغ مينغ: "هناك قديسون ملْء الشوارع. لم يقل البوذا شيئاً"

مختلفاً: "العقل أو البوذاتية، كل إنسان هو بوذا". إذا كان كل إنسان هو قديس، فإنه ليس لدى القديس سر خاص يكشفه للآخرين[52].

وبسبب موقفها المسبق المناهض للصراطية وللمثقفين كان على مدرسة تيه زهو أن تواجه اتهامات من قبل رموز بارزة في مرحلة انتقال السلطة من المينغ إلى الكينغ من أمثال غو يان وو (Gu Yan Wu) وهانغ زونغ كزي (Hang Zongxi)، بأنها وقعت في "شان مسعور" كانغ شان (Kuang Chan) بل وحتى أنها عجلت في سقوط المينغ. مع ذلك فإن الذي لم يرق لأولئك المفكرين الكبار هو هذا العنف الزندقي الذي فتح الطريق أمام شكل من أشكال النقد الأكثر منهجية. نموذجية في هذا المجال، حالة يانغ شن (Yang Shen) (1488-1559) الذي اكتسب بعقله الحر ورفضه أي شكل من أشكال التواطؤ احترام لي زهي. رغم نجاحه المتفوق في الامتحانات، أدى اعتراضه العلني على قرار اتخذه الإمبراطور إلى نفيه الطويل إلى منطقة نائية في مقاطعة يونان أفاد منها بالانصراف إلى التعرف على جغرافية الناحية وإثنياتها وتاريخها، وإلى النظم التي كانت تعاني من قلة التطبيق وقتئذٍ، والتي كانت بين أوائل ما أفاد منه في نقده للصراطية. وبالعقلية نفسها، كان جياو هونغ (Jiao Hong) (1540-1620)، وهو صديق لي زهي، مفكراً منفتحاً على الأفكار الجديدة، كما كان في الوقت نفسه باحثاً ومؤرخاً، وصاحب واحدة من أغنى المكتبات في زمانه[53]. ما بين نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر، اكتملت الحماسة التي أطلقتها ذاتية وانغ يانغ مينغ بتثمين التجربة الفردية التي سبقت الأوامر والنواهي المحددة مسبقاً، وعلى الأنماط الموروثة عن الماضي، والتي انبثق منها العقل الناقد والتجريبي في عهد الكينغ.

ليو زونغ زهو (1578 - 1645)

على هامش راديكالية مدرسة تيه زهو، فإننا نشعر بمدى تأثر هذا الفيلسوف الكبير بوانغ يانغ مينغ، وهو وإن بقي ضمن إطار صراطية فكر المثقفين، إلا أنه جسد رغبة في الإحاطة بمجمل التوليفات الكبرى السابقة عليه[54]. شأنه شأن الكثيرين من مفكري عصر المينغ، دفعه ضيقه بثنائية زهو كزي إلى الأخذ ببعض ما جاء به وانغ يانغ مينغ مع انتقاده لهذه الأفكار.

الاعتراض الأساس الذي ساقه ليو زونغ زهو على وانغ يانغ مينغ يتناول مفهومه "للمعرفة الفطرية" الذي يفترض أولوية النية على المعرفة[55]. في تفكره حول وحدة المعرفة والعمل، وجد وانغ نفسه مقوداً إلى تقديم الإرادة على حساب الوظيفة المعرفية للعقل. رأى أن التأويل المنفلت الذي تمارسه مدرسة تيه زهو القائلة بوجود عفوية فيه يمكن لأي كان الوصول إليها، ولكنها بدل التقيد به، تكتفي بما تقدمه التجربة، لا بل تتركها تنظم وحدها. رأى ليو زونغ زهو في هذا خطراً مزدوجاً يقود إلى الانحراف: غياب أي معيار وأية قاعدة، يغري الإنسان بجعل رغباته الخاصة مظاهر أصيلة للمبدأ الأخلاقي، أو أن يتصور "المعرفة الفطرية" على أنها إشراق فجائي على طريقة الشان، دون أن يأخذ بعين الاعتبار آلية النمو الأخلاقي.

ومع موافقة زونغ زهو على فكر وانغ يانغ مينغ في ما يتعلق بالنية والقصد إلا أنه ليو عبّر عن عدم رضاه على مماهاته "بالمعرفة الفطرية" التي أراد من جهته هو تعميق الحديث عن "جذر النية". رأى ليو أن هناك تناقضاً ضمنياً في تعاليم وانغ يانغ مينغ كما وصلت وبخاصة في المقولات الأربع[56]. ما إن نسلم بوجود الخير والشر، فإننا مرغمون على الاعتراف بدور العقل في عملية تفاضلية. تغدو الأولوية التي يعطيها وانغ يانغ مينغ للنية نسبة إلى "المعرفة الفطرية"، تغدو عندها متهافتة، وذلك لأنه إذا ما كان العقل الذي يتماهى تماماً مع الطبيعة ذات الأصل السماوي، ليس سوى نية، فإنه لا يستطيع سوى إرادة

الخير، وفي هذه الحال كيف يمكن تفسير ظهور النزعات الشريرة؟ حاول ليو الخروج من التناقض بتهذيب المفاهيم التي قال بها وانغ عن طريق إصدار تمايزات دقيقة بين النية والإرادة من جهة، وبين "معرفة فطرية" ومعرفة تفاضلية من جهة أخرى. وهكذا أعاد صياغة مقولات وانغ الأربع على النحو التالي:

هناك خير وشر في العقل الحركي.

هناك انجذاب نحو الخير ونفور من الشر في النية في حال السكينة.

معرفة الخير من الشر هي من خصوصية المعرفة الفطرية.

ممارسة الخير والقضاء على الشر هي قاعدة الأشياء[57].

تجيب مقولة ليو الأولى التي تصف العقل في آلية عمله المعيشة والمكونة من الرغبات والمشاعر، تجيب على مقولة وانغ الثانية. في مقولته الثانية يقحم ليو "النية" (يي (yi 意) بمعنى مختلف عن معناها عند وانغ) التي تتجه من تلقاء نفسها ناحية الخير مديرة ظهرها لما هو شر. وكنتيجة لذلك، فإن "المعرفة الفطرية" عند ليو زونغ زهو، حتى وان ظهرت كما عند وانغ في المقولة الثالثة، لم تعد مجرد معرفة تفاضلية تميز بين الخير والشر، وإنما هي أيضاً، وبخاصة قصدية خيرة من حيث الجوهر. الطيبة الأصلية للنية إذن غير مرتبطة بمعرفة تفاضلية ما بين الخير والشر، وهي ممكنة عن طريق التجربة وحدها. في هذه النقطة المحددة لا يمكن لِـ ليو إضافة شيء على معارضة مجمل الفكر الغربي المتعلق بحرية الاختيار: وبعيداً عن إرساء نظرية يقوم الفعل فيها على اختيار حر ناجم عن معرفة بالخير والشر، فتش ليو عن مصدر للخير، في اتجاه معاكس تماماً في عالية المعرفة التفاضلية، وهي مصدر لا يقع في "شرك" نسبية التجربة والسلوك. هذا المصدر الدائم التدفق بالطاقة الأخلاقية يراه ليو في "القصدية الصافية" للعقل يي (意) التي يحرص على تمييزها عن الإرادة

الفردية نيان (念 nian) الرازحة تحت ثقل التجربة، أي معرفة الخير والشر التي يمكن ملاحظتها في الواقع.

ولأنه لم يميز بوضوح ما بين القصدية والإرادة، وما بين "المعرفة الفطرية" والمعرفة التفاضلية، صار فكر وانغ يانغ مينغ عرضة لتناقضات عمل ليو على إزالتها، بتحديده "جذر النية"، أي المصدر الأساس الذي يجب الانطلاق منه بشكل مباشر وممارسة "الوحدة اليقظة" شين دو (Shendu) التي تحدث عنها كل من كتاب **الدراسة الكبرى** و **الوسط الثابت**. "الوحدة" تعني هنا حالة غير مرتبطة بشيء، تمثل قطباً نسعى دائماً إلى المزيد من التوجه نحوه، أكثر مما تمثل مثلاً أعلى محدداً بشكل نهائي. ذلك أن "جذر النية" ربما كان مستوحى من المفهوم الطاوي "الجذر السماوي" أي ما يربط الإنسان بالسماء.

يجهد ليو زونغ زهو في بعث (وتؤخذ الكلمة بـ المعنى الحرفي لـ كي) النزوع الأخلاقي بالارتباط ثانية بالأساس البدئي لأن "الطبيعة البشرية في الأصل، ليست شيئاً مغايراً للسماء"[58]: غير راضية عن المساهمة مباشرة بقدرة السماء اللامحدودة على الخلق، فإنها تساعدها بمبادرة منها. وبطريقة معبرة، وبدلاً من "المقام الأسمى" تيه جي (taiji 太極) الذي جعله زهو كزي أساساً لبنائه، آثر ليو الحديث عن "المقام الإنساني" رين جي (renji 人極)[59]: إنه الإنسان، الذي بطاقات عقله اللامحدودة، هو الذي يلاقي السماء، وليست هذه الأخيرة هي التي تفرض نفسها عليه كقدوة. يأخذ لي الفكرة القائلة بمصدر للطاقة الأخلاقية على أنها طاقة السماء المولدة التي لا تنفد، ويقتبسها من جديد عن موروث التحولات الذي ينعشه بالعودة إلى علماء الهيئة في بداية عصر السونغ[60]. اعترف هانغ زونغ كزي (Huang Zongxi) (1610 – 1695) المؤرخ الكبير الذي ظهر في بداية عصر الكينغ بأستاذية هذا الفيلسوف الذي لم يتوقف أبداً عن تقديم التنبيهات في بلاط المينغ، والذي

فضل بعد سقوطهم سنة 1644 الموت جوعاً بدلاً من خدمة الغازي المندوشو، مجسداً بهذا سمو مثله الأعلى الأخلاقي.

حياة وموت الأكاديميات الخاصة في نهاية عصر المينغ

لعبت ممارسة المناقشات العامة، التي غالباً ما كانت تجري في الأكاديميات التي تكاثرت بسرعة في النصف الثاني من القرن السادس عشر، دوراً أساسياً في الحياة الفكرية، كما في الحياة الاجتماعية حتى نهاية عهد المينغ، إلى حد التأثير على المجرى السياسي لهذه السلالة. يقول جان فرانسوا بيليتير (Jean – François Billeter) في ذلك: "تحت غطاء التفسير الحر للكلاسيكيات الكونفوشيوسية، ترسخ فكر جديد، قام بإثارة مسألة سيطرة صراطية الدولة على العقول، وولّد حركية في النظام الاجتماعي الذي لم تعد قضيته وقفاً على بعض الحلقات الدهقانية، واخترق طبقات اجتماعية أكثر اتساعاً وأقل استقراراً: تجار، مقاولون، حرفيون، مستخدمون صغار، ذوو دخل محدود ومثقفون غير الموظفين، طلاب لهم منح من الدولة... إلخ. مع اتساعها هذا، تشعبت هذه الحركة. واتخذت، بخاصة مع مدرسة تيه زهو، أشكالاً مشوبة بالبدع واعتراضية صريحة. بتغذية عدم الاستقرار الاجتماعي والحمّيا الفكرية أحدهما الآخر، أوجدا حالة أقلقت الطبقة الدهقانية، وبخاصة فئتها المحافظة التي خشيت من تفكك وانهيار قيمها"[(61)].

إشارة واضحة إلى قلق هذه المؤسسة، تجلت بالقرار الذي اتخذه رجل المرحلة القوي زهانغ جيزهنغ (Zhang Juzheng) (1525–1582) بإغلاق جميع الأكاديميات الخاصة في سنة 1579. بإلغاء زهانغ هذه الأمكنة المنفتحة على الأفكار والمناقشات المستقلة، أمل في إيقاف عملية انهيار السلالة، وتعزيز سلطة الدولة[(62)]. وبناء لإدانة صادرة عنه، وفي تلك السنة نفسها، قتل واحد من أكثر العقول تمرداً في ذلك العصر هيه كزين يين (He Xinyin)

(1517 - 1579) الرمز المنارة لجميع المعارضين للفريسية الكونفوشيوسية، على غرار لي زهي، الذي هو نفسه أيضاً مات في السجن سنة 1602[63].

على رأس شبكة من الجمعيات والحلقات المتنوعة غير المترابطة بشكل كامل، أظهرت أكاديمية غابة الشرق دونغ لين شو يان (donglin shu yuan) التي أنشئت في ويكزي (Wuxi) (في جيانغ سو الحالية) في عهد السونغ وجددها غو كزيان شنغ (Gu Xiancheng) (1550 - 1612)، تظهر مدى تسييس الأكاديميات الخاصة. في الوقت الذي نجد فيه موظفين - معزولين في غالبيتهم - ومثقفين نزيهين ومتشددين ينشرون كتيبات ينتقدون فيها البلاط وممارساته الاستبدادية، هاجم الأكاديميةَ البيروقراطيون الفاسدون، المتحالفون مع خصيان البلاط، على أنها تشكل فصيلاً متمرداً دانغ (dang 黨)[64]. وإذا تجاوزنا النقد السياسي، يعبر تفكير الدونغ لين عن طموحه بنهضة أخلاقية، وعن تصميم على العودة إلى مصادر الأخلاق الكونفوشيوسية لمواجهة تراخيها لدى رجالات الأدب، الذين يتحملون قسماً من المسؤولية عن فساد البلاط. يتعلق الأمر بشفاء السلطة المركزية من مرض مصدره ذو طبيعة أخلاقية وأعراضه سياسية.

وقفت الدونغ لين بشكل خاص في مواجهة الاعتزال الذي تقول به حدسية وانغ يانغ مينغ في تفسير تلميذه وانغ جي ومدرسة تيه زهو. وهكذا فإنها رجعت إلى مصدر الداو كزي للسونغ، ومجدت نظام الجهد الأخلاقي غونغ فو (gongfu 功夫) والعمل المحسوس شي كزينغ (shi xing 實行). مثال مشهور على هذا هو غاو بانلونغ (Gao Panlong) (1562-1626) نصير "الإقامة في السكينة"، التي لم تعد مرتبطة ببوذية الشان كما هي الحال عند شن كزيان زهانغ (Chen Xianzhang) في بداية عهد المينغ وإنما باتت تتعلق بالتشدد والطقوسية الكونفوشيوسيين اللذين يؤديان إلى الإشراق:

هكذا إذن! في الحقيقة ليس هناك من شيء. ما إن حققتُ هذا حتى انقطع كل ما كان يقيدني، وبدا الأمر كما لو أن مئة ليرة قد هوت إلى الأرض فجأة ودفعة واحدة، أو كما لو أن برقاً قوياً غمرني بنوره. بعد ذلك، نبت تماماً في النشاط الكبير لتحولات الكون ولم يعد هناك من انفصال بين السماء والإنسان، بين الداخل والخارج(65).

شأنه شأن ليو كينشون قبله بقرن من الزمن، أعلن غاو بانلونغ ولاءه لزهو كزي، وفي الوقت نفسه تقديره لزهانغ زيه في مفهومه المثمن للطاقة(66) وبعد أن خلف غو كزيان شنغ في رئاسةِ أكاديمية دونغ لين، تم توقيفه على يد الخصيان سنة 1626، لكن قبل أن يجري تقييده أقدم على الانتحار غرقاً. يمثل فكر الدونغ لين قفزة في المفهوم النضالي للرجل الكونفوشيوسي الذي عليه ألا يستسلم لإغراء الابتعاد عن العمل السياسي، كما يفعل الطاويون والبوذيون. وهذا ما طاب لـ غو كزيان شنغ أن يقول:

منذ تلك اللحظة التي ينصرف فيها رسميو البلاط عن تركيز عقلهم على الإمبراطور، ورسميو المقاطعات عن تركيز عقلهم على الشعب، والأدباء الذين انكفأوا إلى الريف حيث يلتقون ضمن جماعات صغيرة لمناقشةِ الطبيعة والمصير البشريين، ويعملون على اكتمال فضيلتهم الأخلاقية، هؤلاء لا يركزون عقلهم على داو العالم الراهن، أما رجل الخير فلا يوافقهم على هذا، رغم أنهم مع ذلك يتحلون بميزات أخرى(67).

مجتمع التجديد واليسوعيون

ولّد اختبار القوة الذي قام به مناصرو الدونغ لين ضد البلاط الإمبراطوري سيناريو لطالما جرى تكراره عبر التاريخ الصيني: المعركة المفتوحة بين الحلقة الواسعة من المثقفين – الموظفين والمستشارين الكونفوشيسيين الذين يشغلون المناصب الرفيعة في السلطة، وبين الدائرة الضيقة المحيطة بالإمبراطور والتي تضم الإمبراطورة والخصيان. وبطريقة ذات دلالة، فإن عبارة "الأحكام الخالصة" كينغ يي (清議 qing yi) في نهاية عهد المينغ صارت تشير إلى المثقفين النزيهين، الذين تجرأوا في التعبير عن سخطهم إلى الإمبراطور. وبعد أن

استعاد هؤلاء خطوتهم في البلاط في بداية عقد (1620)، تعرضوا إلى قمع شديد على يد الخصي ويه زهونغ كزيان (Wei Zhong Xian) (1568 - 1627)، الذي قام باعتقال قادتهم وتعذيبهم وقتلهم. تم القضاء على الأكاديميات الخاصة باعتبارها منظمات سياسية إنقلابية، وذلك بأمر صادر عن الإمبراطور.

ورغم شراسة القمع، فإن القوى المعارضة لحكم الخصيان، والأكاديميات والجمعيات الخاصة رفعت رأسها إثر زوال نفوذ ويه زهونغ كزيان ووفاته سنة 1627. انبعثت روح أكاديمية دونغ لين التي دمرت سنة 1626 من الرماد في "جمعية التجديد" فو شيه (Fushe). وما كان في البدء جمعية أدبية في منطقة سيزهو (Suzhou) والتي كان لها نظيرات كثيرة في عهد المينغ، صارت في نهاية حكم السلالة التجمع السياسي الأكثر أهمية والأفضل تنظيماً الذي عرفه العهد الإمبراطوري برمته، حاملة شعلة مقاومة الخصيان، ثم الغازي المندوشي[68].

التجديد الذي يمكن أن نفهمه أيضاً باعتباره "عودة إلى القديم" الذي دعت إليه "فو شيه" ليس بأي حال من الأحوال توقاً إلى العودة إلى الوراء، ولكنه مثّل على العكس إعادة توجيه جذري للفكر. أعلن أعضاؤه وبالفم الملآن دعوتهم إلى "الدراسات العملية" شي كزي (shi xue) واحتقارهم "للخطابات الفارغة" للفلسفة النظرية. كثيرون هم الذين تأثروا بطريقة مباشرة، أو غير مباشرة بكزي غانغ كي (Xu Guang Qi) (1562-1633)، وهو موظف شغل منصباً رفيعاً، واعتنق المسيحية، وتعاون مع ماتيو ريتشي (Matteo Ricci) (1552-1610) في الترجمة الصينية لكتب أوروبية في الرياضيات، والهيدروليك، والفلك، والجغرافيا[69]. وفيما كان الوجود الأوروبي والمسيحي (بدأ مع البرتغاليين، ثم تبعهم الإسبان والهولنديون) قد بدأ بالظهور في الصين في بداية القرن السادس عشر، وصل أوائل المرسلين اليسوعيين الإيطاليين وعلى رأسهم ميشال

روجييري (Michel Ruggieri) وماتيو ريتشي سنة 1582[70]. وباستمالتهم النخب المثقفة والحصول على رضى الأباطرة، من خلال سياسة سميت ترقيعية، استطاع اليسوعيون الوصول إلى البلاط الإمبراطوري في بكين والبقاء فيه حتى نهاية القرن الثامن عشر، حيث أظهروا كفاءة في الفلك وفن رسم الخرائط والرياضيات، وهذه أمور أثارت وقتها الفضول[71].

غير أن المهمة المتعلقة بدينهم التنزيلي، والذي تشكل الدعوة إلى نشره الهدف الأساسي لهؤلاء المرسلين، لم تلق لدى الصينيين اهتماماً كبيراً، لا بل حركت مشاعر عدائية. تعتبر "معركة الطقوس" الشهيرة واحدة من أبرز إشارات سوء الفهم العميق المتبادل بين المسيحيين الأوروبيين والمثقفين الصينيين. عبرت عن صراع انفجر أول الأمر داخل الإرساليات بعد وفاة ريتشي سنة 1601 وازداد خطورة بعد فترة تسامح نسبي في القرن السابع عشر، إذ اتجه أولو الأمر في الفاتيكان نحو مزيد من التشدد في القرن التالي، إلى حد إثارة غضب مناوئي المسيحية في الصين، الذين اتهموها بأنها تريد إفساد العادات الصينية بتحريمها تقديس الأسلاف[72]. دار الأمر حول معرفة ما إذا كانت الطقوس دينية أم لا. إذا كان الجواب بنعم، فإنها تبدو في نظر المسيحيين مجرد أوهام وخرافات، وبالتالي لا تتماشى مع عقيدة "سيد السماء"، وفي حال العكس، باعتبارها طقوساً مدنية وسياسية، فإنها تنسجم مع الإيمان المسيحي[73]. بالنسبة للصينيين، السؤال بحد ذاته قليل الجدوى بحكم غياب التمييز في تقليدهم الخاص، بين الديني والمدني، المقدس والدنيوي، الروحي والزمني. ربما كان خطأ اليسوعيين هو أنهم حسبوا أنه يكفي تكلم اللغة للدخول في الثقافة الصينية: والواقع أنه بالنسبة للصينيين يكمن المعنى في الطقوس أكثر مما هو في الكلمات.

فضلاً عن ذلك، كانت مهمة اليسوعيين إدخال عقيدة متسامية تجعل من المستحيل كون المرء مسيحياً صالحاً وصينياً صالحاً في آن، واجبات الأول تجعل من الثاني ابناً كافراً ومتمرداً على النظام الاجتماعي السياسي. وفي ما كان الصينيون مهيئين لإدماج العبادة المسيحية ضمن الرؤية التلفيقية الغالبة منذ منتصف عهد السلالة، اصطدموا بدوغمائية المرسلين المتشددة التي تصر على الاعتراف بأن ديانتهم هي وحدها الحقيقية، وأن كل ما تبقى هو خرافات وأوهام.

دخل اليسوعيون إلى الصين في مرحلة ازدادت فيها وتيرة تفكك المجتمع والدولة، مما أدى إلى سقوط بكين في يد الماندشو سنة 1644. وصلوا في الوقت المناسب كي يحملوا دعماً غير متوقع لتطلعات قسم من النخبة الصينية في العودة إلى الصرامة الأخلاقية في مواجهة تسامحية وانعزالية غير بعيدة عن التأثير البوذي. في موازاة ذلك، فإن ما حِملوه معهم من معارف علمية وتقنية، جاء ليعزز ظهور عقلية جديدة تجلت منذ بداية القرن السادس عشر في اهتمام غير مسبوق بالمعارف المحسوسة، التي تفيد في الأعمال الإدارية والعسكرية والزراعية. ومنذ ذلك الحين، فإن المثقف، أو بالأحرى، ذلك الذي يطمح بوظيفة مكتبية (بيروقراطية) بات عليه عدم الاكتفاء بأن يكون مجرد إخباري، وإنما عليه إتقان منظومة من الكفاءات العملية الواسعة والمتنوعة في آن.

هوامش

1 – Jacques Gernet, *Le monde Chinois* (Paris: Armand Colin, 1999), p. 332

2 – انظر: Paul Demiéville, "La situation religieuse en Chine au temps de Marco Polo," *Oriente Poliana* (Rome) (1957), pp. 193- 234.

3 – حول موقف المثقفين من الداوكزي في عهد اليان انظر:

Frederick Mote, "Confucian Eremitism in the Yüan Period," in: Arthur F, Wright, ed., *The Confucian Persuasion* (Cambridge: Stanford University Press,

1960), pp. 202-240, and Chan Hok-Lam and William Theodore De Bary, eds., *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion Under the Mongols* (New York: Columbia University Press, 1982).

في ما يتعلق بـ ووشنغ (Wu Cheng) انظر: David Gedalecia: *The Pilosophy of Wu Ch'eng A Neo-Confucian of the Yuan Dynasty* (Bloomington: Indiana University Press, 1999), and *A Solitary Crane in a Spring Grove. The Confucian Scholar Wu Ch'eng in Mongol China* (Wiesbaden, [n. pb.], 2001).

4 – في ما يتعلق بمرحلة انتقال الحكم من اليان إلى المينغ انظر:

John W. Dardess: *Conquerors and Confucians: Aspects of Political Change in Late Yüan China* (New York: Columbia University Press, 1973), and *Confucianism and Autocracy: Professional Elites in the Founding of the Ming Dynasty* (Berkeley: University of California Press, 1983).

5 – *La grande somme sur la nature et le principe* (*Xingli daquan*)، الذي جُمع سنة 1415 هو الأكثر أهمية من بين العديد من المختارات التي استوحت جينسي لي (تأملات في ما يمسنا عن قرب) لزهو كزي ولو زيكيان (انظر الفصل 19، الهامش رقم 17 من هذا الكتاب) بعد ثلاثة قرون في سنة 1715، وبأمر من الإمبراطور كانغ كزي (Kangxi)، جمع لي غانغ دي (Li Guangdi) (1642–1718) مختصراً **للمجمل الكبير** بعنوان: **أفكار أساسية حول الطبيعة والمبدأ كزينغ لي جينغ يي**، انظر:

Chan Wing-tsit, "The Hsing-li Ching-I and the Ch'eng-Chu School of the Seventeenth Century," in: William Theodore De Bary [et al.], *The Unfolding of Neo-Confucianism* (New York: Columbia University Press, 1975), pp. 543-579.

6 – في ما يتعلق بنظام الإمتحانات الدهقانية انظر:

Jacques Gernet, "Education," dans: *L'intelligence de la Chine* (Paris: Gallimard, 1994) pp. 98-132

وانظر أيضاً الكتاب اللافت العنوان(الذي ترجم إلى اليابانية) وكتبه:

Miyazaki Ichisada, *China's Examination Hell* (New Haven: Yale University Press, 1981),

في ما يتعلق بالحركية الاجتماعية المنبثقة عن هذا النظام انظر:

Ho Ping-ti, *The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368-1911* (New York: Columbia University Press, 1962).

7 – Jean-François Billeter, *Li Zhi, philosophe maudit (1527-1602). Contribution à une sociologie du mandarinat chinois de la fin des Ming* (Genève: Droz, 1979), p. 62.

8 – حول المفهوم المعقد "للصراطية" ما بين بداية عهد المينغ ونهاية عهد الكينغ انظر:

Liu Kwang-ching, ed., *Orthodoxy in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1990),

في ما يتعلق بمراجع بيبليوغرافية تتناول عهد المينغ انظر:

L. C. Goodrich, ed., *Dictionary of Ming Biography, 1368-1644*, 2 vols. (New York: Columbia University Press, 1976).

9 – انظر: Chan Wing-tsit, "The Ch'eng-Chu School of Early Ming," in: William Theodore De Bary, ed., *Self and Society in Ming Thought* (New York: Columbia University Press, 1970), pp. 29-51,

انظر أيضاً: Theresa Kelleher, "Personal Reflections on the Pursuit of Sagehood: The Lifeand Journal of Wu Yü-pi (1392-1469)," (Thèse de PhD., Columbia University; Ann Arbor, University Microfilms, 1982).

10 – العنوان ملاحظات يوماً بيوم ريلو (Rilu) إرهاص لكتاب ريزهيلو (Rizhilu) **(ملاحظات حول المعارف المكتسبة يوماً بعد يوم)** الذي كتبه غو يان وو (Gu Yanwu) (1613 – 1682)، انظر أدناه الفصل 21 من هذا الكتاب.

11 – انظر: Billeter, *Li Zhi, Philosophe maudit*, p. 94,

في ما يتعلق بـ Chen Xianzhang انظر: Jen Yu-wen, "Ch'en Hsien-Chang's Philosophy of the Natural," in: De Bary, *Self and Society in Ming Thought*, ([n. p.]: [n. pb], [n. d.]), pp. 53- 92, and Paul Jiang, *The Search for Mind: Ch'en Pai-sha, Philosopher-Poet* (Singapore: University Press, 1980).

12 – *Kongmen chuanshou xinfa lun* (*sur la transmission de la discipline mentale dans l'école confucéenne*), in: *Zhan Ganquan xiansheng wenji*, (écrits de maître Zhan Ruo – Shui), ed. (1580), pp. 42b- 44b.

13 – Li Zhi, *Philosophe maudit*, p. 94، هناك العديد من الدراسات البيبليوغرافية في اللغات الغربية حول وانغ يانغ مينغ، وبشكل خاص باللغة الإنجليزية. من بين ما يمكن الرجوع إليه: Chan Wing-tsit, "Wang Yang-ming: Western Studies and Annotated Bibliography," *Philosophy East and West*, vol. 22, no. 1 (1972), pp. 75-92; T'ang Chün-i, "The Criticisms of Wang Yang-ming's Teachings as Raised by his Contemporaries," *Philosophy East and West*, vol. 23, no. 1-2 (Jan.- Apr. 1973), pp. 163-186; Carsun Chang, *Wang Yang-ming, Idealist Philosopher of 16th Century China* (New York: Saint John's University Press, 1962); Julia Ching: *Philosophical Letters of Wang Yang-ming* (Canberra: Australian Nationnal University, 1971), and *To Acquire Wisdom. The Way of Wang Yang-ming* (New York: Columbia University Press, 1976), and Tu Wei-ming, *Neo-Confucian Thought in Action. Wang Yang-ming's Youth (1472-1509)* (Berkeley: University of California Press, 1976),

الطبعة الحديثة للمؤلفات الكاملة لوانغ يانغ مينغ التي تم اعتمادها هنا هي:

Wang Yangming Quanji, 2 vols. (Shanghai: Guji Chubanshe, 1992).

14 – Daxue Wen, "Questionnement sur la grande étude," in: *Wang Yangming Quanji* 26, p. 968,

وللترجمة الإنجليزية انظر: Chan Wing-tsit, *Source Book* (Princeton: Princeton University Press, 1969), pp. 659-666,

واحدة من أوائل المهمات التي قام بها وانغ يانغ مينغ هي تحقيق نص **الدراسة الكبرى** وإعادته إلى صورته الأصلية، أي تلك السابقة على ما تعرض له هذا النص من قطع وتحوير على يد زهو كزي (انظر الفصل 19، الهامش رقم 67 من هذا الكتاب). مثل الطفل الذي يكاد يقع في البئر هو مثل كلاسيكي منذ مينسيوس، انظر الفصل 6 "ما هو الفطري؟" من هذا الكتاب.

15 – *Chuanxi lu*, "Notes sur la transmission d'une pratique morale II," in: *Wang Yangming Quanji*, p. 54,

من أجل ترجمة كاملة انظر:

Chan Wing- tsit, *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yaung- ming* (New York: Columbia University Press, 1963).

16 – *Chuanxi lu* I, in: *Wang Yangming quanji*, pp. 6 et 25.

17 – انظر: *Mengzi* IV A 20. لا نزال نذكر أن كلمة جيه (ge) تعني عند شنغ يي وزهو كزي "وصل" أو "بلغ (الأشياء في مبدئها)"، انظر الفصل 18، الهامش رقم 33 والفصل 19، الهامش رقم 66 من هذا الكتاب.

18 – *Chuanxi lu* I, in: *Wang Yangming Quanji*, p. 6.

19 – *Chuanxi lu* III, pp. 107-108.

20– في ما يتعلق بعبارة شنغ يي كزينغ جي لي (Xing ji li) انظر الفصل 18، الهامش رقم 56 من هذا الكتاب. وعبارة لي كزيانغ شان كزين جي لي (Xing ji li) انظر الفصل 19، الهامش رقم 48 من هذا الكتاب.

21 – *Chuanxi lu* I, p. 7، من أجل التمييز بين "عقل الداو" و"العقل" البشري" انظر الفصل 19 من هذا الكتاب.

22 – في ما يتعلق "بالبداية اللطيفة" انظر الفصل 11 من هذا الكتاب.

23 – تحيل المرحلتان "المتجلية" والتي "لم تتجل بعد" إلى المقطع الشهير من: *L'invariable milieu* (*Zhongyong*, § 1) المذكور في الفصل 6، ص 210–211، وفي الفصل 11، ص 339–340 من هذا الكتاب.

24 – انظر الفصل 18، الهامش رقم 40 من هذا الكتاب.

25 – تلميح إلى عبارة شنغ يي، انظر الفصل 18، الهامش 35 من هذا الكتاب.

26 – *Chuanxi Lu* II, p. 64.

27 – *Chuanxi Lu* III, p. 108.

28 – المصدر نفسه، ص 117، في ما يتعلق بوانغ جي الذي وسع الفكرة القائلة "بتوجيه المعرفة الفطرية بحيث تبلغ تمامها من تلقاء نفسها" انظر:

Tang Chün-I "The Development of the Concept of Moral Mind from Wang Yang- ming to Wang Chi," in: De Bary, *Self and Society in Ming Thought* (New York: [n. pb.], 1970), pp. 93-119, and Takehiko Okada, "Wang Chi and the Rise of Existentialism," in: De Bary, *Self and Society in Ming Thought* ([n. p.]: [n. pb.], [n. d.]), pp. 121- 144.

29 – انظر: *Mengzi* II A 6 et VI A 15.، انظر أيضاً: الفصل 6، الهامش رقم 20 من هذا الكتاب.

30 – *Zhuzi Yulei*, 5 et 74, pp. 87 et 1989، سوف تلاقي هذه العبارة الحظوة عند مفكري السونغ والمينغ، انظر:

Chan Wing-tsit, *Chu Hsi: New Studies* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1989), pp. 311-314.

31 – D*axue wen* "Questionnement sur la grande étude", in: *Wang Yang-ming Quanji* 26, p. 971,

حول سؤال كيان ديه هونغ انظر ما سبق في هذا الفصل حول هذا الموضوع، ص 654 من هذا الكتاب.

32 – *Chuanxi lu* I et II, in: *Wang Yangming Quanji*, pp. 4 et 42.

33 – *Chuanxi lu* II, in: *Wang Yangming Quanji*, p. 92

"التعلم، التنقيب، التفكير، التناظر، العمل" **الوسط الثابت** (*L'invariable milieu*)، §20.

34 – *Mingru xue'an* (*Les écoles de lettrés des Ming*), ed. SBBY, 7, p. 2a،

يتناول هذا الكتاب الذي كتبه المؤرخ الكبير الذي ظهر في القرن السابع عشر، 257 أديباً يمثلون المدارس المهمة التي عرفت في عهد المينغ، ويشكل واحداً من المصادر الأساسية للتاريخ الفكري لتلك المرحلة. انظر الترجمة الجزئية إلى الإنجليزية التي قامت بها جوليا شينغ: Julia Ching [et al.], *The Records of Ming Scholars* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987).

35- Yashu (*Annotations raffinées*), 1[re] partie, in: *Wang Tingxiang ji*, (oeuvres de *Wang Tingxiang*), 4 vols. (Pékin: Zhonghua Shuju, 1989), pp. 835 et 848.

36 – *Kun zhi ji* (*notes sur la connaissance durement acquise*), ed. 1528, partie, 1[re] section 11.

انظر الترجمة: Irene Bloom, *Knowledge Painfully Acquired: The K'un- chih chi by Lo Chi'in-shun* (New York: Columbia University Press, 1987),

انظر أيضاً مقالة: Irene Bloom, "On the "Abstraction" of Ming Thought: Some Concrete Evidence From the Philosophy of Lon Ch'in-shun," in: William Theodore De Bary and Irene Bloom, eds., *Principle and Practicality: Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning* (New York: Columbia University Press, 1979).

37 – انظر الفصل 18، الهامش رقم 30 من هذا الكتاب.

38 – *Yashu*, 1[re] partie, p. 385

39 – نتذكر على سبيل المثال **بحث الأبيض والأسود** (*Traité de blanc et noir*) الذي كتبه هويلين (Huilin) والذي يرجع إلى القرن الخامس، والمعنون بالأساس: **القصائد الثلاث متساوية الجودة** (*Les trois doctrines sont également bonnes*) (انظر الفصل 15، من هذا الكتاب).

40 – حول مختلف مظاهر التوفيق الديني في عهد المينغ وما سبقه انظر:

Liu Ts'un-yan and Judith Berling, "The "Three Teaching" in the Mongol-Yüan Period," in: Chan Hock-lam and W. T. De Bary, eds., *Yüan Thought* (1982), pp. 479-512; Timothy Brook, "Rethinking Syncretism: The Unity of the Three Teachings and Their Joint Worship in Late Imperial China," *Journal of Chinese Religions*, vol. 21 (1993); Liu Ts'un-yan,"The Penetration of Taoism into the Ming Neoconfucianist Elite," *T'oung Pao*, vol. 57 (1971), pp. 94-102; Rodney L. Taylor, "Proposition and Praxis in Neo-Confucian Syncretism," in: *The Religious Dimensions of Confucianism* (Albany: State University of New York Press, 1990),

and Araki Kengo, “Confucianism and Buddhism in the Late Ming,” in: De Bary, *Unfolding of Neo- Confucianism,* pp. 39-66.

41 – *Mingru Xue'an* (*Les écoles de lettrés des Ming*), 5, p. 4a، في ما يتعلق بشن كزيان زهانغ انظر أعلاه الهامش رقم 11، من هذا الفصل. حول "الإقامة في السكينة" انظر الفصل 19 "النظام العقلي" من هذا الكتاب.

42 – انظر: Liu Ts'un- yan, “Lin Chao-en (1517-1598), the Master of the Three Teachings,” *T'oung Pao*, vol. 53 (1967), pp. 253-278, and Judith Berling, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en* (New York: Columbia University Press, 1980).

43 – ربما شكلت ملاحظات حول صعوبات الدراسة كين كزي جي (Kunxue ji) لمؤلفها هو زهو (Hu Zhi)، التي سوف يستعيد عنوانها غاو بان لونغ (انظر أدناه الهامش رقم 65، من هذا الفصل) مثيل كين زهو جي (Kunzhi ji) (ملاحظات حول المعرفة التي اكتسبت بصعوبة) لمؤلفها لوكينشين (انظر أعلاه الهامش رقم 36 من هذا الفصل). في اللفظتين كين كزي ("صعب التعلم") وكين زهو ("من الصعب معرفته") تلميح إلى: Entretiens de Confucius, XVI, 9 et à *L'invariable milieu*, § 20.

44 – انظر: Jacques Gernet, *L'intelligence de la Chine* (Paris: Gallimard, 1994), pp. 296-297,

في ما يتعلق بـ Hanshan Deqing انظر: Pei-i Wu, “The Spiritual Autobiography of Te-ch'ing,” in: De Bary, *Unfolding of Neo-Confucianism* (1980), pp. 67-92, and Hsü Sung-peng, *A Buddhist Leader in Ming China: The Life and Thought of Han-shan Te-ch'ing 1546- 1623* (1979),

في ما يتعلق بـ Zhu Hong انظر: Kristin Yü Greenblatt, “Chu Hung and Lay Buddhism in the Late Ming,” in: *Unfolding of Neo-Confucianism*, pp. 93-140, and Yü Chün-fang, *The Renewal of Buddhism in China: Chu Hung and the Late Ming Synthesis* (New York: Columbia University Press, 1981).

45 – حول مدرسة تيه زهو انظر:

Willam Theodore De Bary: “Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought,” in: *Self and Society in Ming Thought*, pp. 145-247,

في ما يتعلق بـ Wang Gentd انظر: Monika Übelhör, *Wang Gen (1483-1541) und seine Lehre, Eine Kritische Position im späten Konfuzianismus* (Berlin: Reimer, 1986).

46 – في الأصل كانت الجي يانغ كزيات (*Les Jiangxue*) ندوات عامة "لمناقشة تتناول الدراسة" بإمكان أي كان أن يشارك فيها، بالمقابلة مع المحاضرات الاختصاصية الجي يانغ

يي (Jiangyi). تشكلت الأكاديميات الأشكال الأكثر تنظيما للمؤسسات الخاصة الموروثة عن السونغ والتي تضاعفت حوالي نهاية عهد المينغ، ويمكن أن تنظر بشأنها:

Jacques Gernet, "Clubs, cénacles et sociétés aux XVI[e] et XVII[e] siècles," dans: *L'intelligence de la Chine* (Paris: Gallimard, 1994), pp. 88-97.

47 –في ما يتعلق بـ Li Zhi انظر: Jean- François Billeter, *Li Zhi, Philosophe maudi* (مرجع الهامش رقم 7، من هذا الفصل)،

Otto Franke, *Li Tschi, ein Beitrag zur Geschichte der chinesischen Geisteskämpfe im XVI. Jahrhundert et Li Tschi und Matteo Ricci* (Berlin: Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaft, 1937 et 1938), and Chan Hok-lam, ed., Li Chih (1527-1602) in: *Contemporary Chinese Historiography: New Light on his Life and Works* (Seattle: University of Washington Press, 1980).

48 – يشكل **كتاب للحرق** (*Livre à brûler*) فنشي (Fenshu) الذي ظهر سنة 1590 مجموعة نصوص غاية في التنوع، أحبها أدباء المينغ (رسائل، مقالات، ملاحظات حول القراءة، قصائد مقدمات، ونصوص أخرى تتعلق بمناسبة معينة) يطلب لي زهو من قرائه حرقها بعد قراءتها بدافع الحذر. **كتاب الخفاء** (*Livre à cacher*) كانغ شي (Cangshu) الذي ظهر سنة 1599 هو عبارة عن ترجمات لنحو ثمانمائة شخصية تاريخية يدرس من خلالها لي زهو على حد قوله "تاريخ آلاف السنين" ويدعو إلى "تخبئته" بانتظار اليوم الذي يجد فيه قارئه الحقيقي، انظر مقدمة *Fenshu* (Pékin: Zhonghua shuju, 1975), p. 1.

49 – *Chutan ji* (*premier recueil du bord du lac*) 19 (Pékin: Zhonghua shuju, 1974, p. 328,

ترجمة: Billeter, *Li Zhi, Philosophe maudit*, p. 73.

50 – *Chuanxi lu* II, in: Wang Yangming Quanji, p. 76، يتعلق الأمر برسالة إلى لوكينشين (انظر أعلاه، في هذا الفصل). أحد أبرز ممثلي الفلسفة الزهيوكزيهية والطبقة الدهقانية.

51 – Li Zhi, "Réponse au Censeur Geng (Dingxiang)," in: *Fenshu* (*Le livre à brûler*) 1, p. 16، ترجمة: Billeter, *Li Zhu, Philosophe maudit*, pp. 127-128.

52 – "جواب إلى نائب الوزير جنغ (دينغ كزيانغ)" (يتعلق الأمر بنفس الشخص الذي ورد في الهامش السابق والذي علت رتبته)

In *Fenshu* 1, p. 31, traduction modifiée de J. -F. Billeter, *Li Zhi, philosophe maudit* p. 182.

53 – في ما يتعلق بـ Jiao Hong انظر: Edward T. Ch'ien: "Chiao Hung and the Revolt Against Ch'eng Chu Orthodoxy," in: De Bary, *The Unfolding of Neo-Confucianism*, pp. 271-303, and *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming* (New York: Columbia University Press, 1986).

54 – في ما يتعلق بـ Liu Zongzhou انظر:

Tang Chün-i "Liu Tsung- Chou's Doctrine of Moral Ming and Practice and His Critique of Wang Yong-ming," in: De Bary, *Unfolding of Neo-Confucianism*, pp. 305-331, and Tu Wei- ming, "Subjectivity in Liu Tsung-chou's Philosophical Anthropology," in: Donald Munro, eds., *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values* (Ann Arbor: University of Michigan, Center for Chinese Studies, 1985), pp. 215-235.

55 – انظر: *Liangzhi shou* (*Essai sur la connaissance innée*), in: *Liuzi quanshu* (oeuvres complètes de maître Liu), ed. de 1822, 8, pp. 24b-26a.

56 – انظر أعلاه الهامش رقم 28، من هذا الفصل.

57 – Xueyan (*Propos sur l'étude*) 1re partie, in: *Liuzi quanshu* 10, p. 26b.

58– *Yi yan* (*Extrapolations sur les mutations*), chap. 8, in: *Liuzi quanshu* 2, p. 14a.

59 – انظر الفصل الأول من: *Renpu* (*Manuel pour l'homme*), in: *Liuzi quanshu* 1.

60 – انظر: *Du Yi* Tushou (*Lecture diagrammatique des mutations*) in: *Liuzi quanshu* 2, pp. 8b-9a

61 – Zhi, *Philosophe maudit*, pp. 146-147.

62 – في ما يتعلق بالأكاديميات في عهد المينغ انظر:

John Meskill, *Academies in Ming China: A Historical Essay* (Tucson: University of Arizona Press, 1982), and Tielemann Grimm, *Erziehung und Politik im Konfuzianischen China der Ming-Zeit (1368-1644)* (Hambourg: Gesellschaft fur Natur- und Völkerkunde Ostasiens, 1960),

في ما يتعلق بـ Zhang Juzheng انظر: Robert Crawford, "Chang Chü-cheng's Confucian Legalism," in: De Bary, *Self and Society in Ming Thought*, pp. 367-413.

63 – انظر: Ronald G. Dimberg, *The Sage and Society: The Life and Thought of Ho Hsin-yin* (Honolulu: University Press of Hawaii, 1974).

64 – حول أكاديمية دونغ لين انظر:

Heinrich Busch, "The Tung-lin Academy and its Political and Philosophical Significance," *Monumenta Serica*, vol. 14 (1949-1955), pp. 1-163; Charles O. Hucker, "The Tung-lin Movement of the Late Ming Period," in: John K. Fairbank, éd., *Chinese Thought and Institutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1957), pp. 132-162, and Benjamin A. Elman, "Imperial Politics and Confucian Societies in Late Imperial China. The Hanlin and Donglin Academies," *Modern China*, vol. 15, no. 4 (1989).

تجدر الإشارة إلى أن لفظة دانغ (dang) التي كانت تتضمن يومذاك معنى تحقيرياً للدلالة على زمر ترى السلطة المركزية فيها مجموعات تهتم بمصالحها "الخاصة" أكثر من اهتمامها بالمصلحة "العامة"، هذه اللفظة تعني حالياً الأحزاب السياسية.

65 – *Kunxue ji* (*notes sur les peines de l'étude*), cité par Gernet, *L'intelligence de la Chine*, p. 295,

حول عنوان هذا البحث انظر اعلاه الهامش رقم 43، من هذا الفصل. في ما يتعلق بغاو بانلونغ (Gao Panlong) انظر:

Rodney L. Taylor: *The Cultivation of Sagehood as a Religious Goal in Neo-Confucianism: A Study of Selected Writings of Kao P'an-lung (1562-1626)* (Missoula (Montana): Scholars Press, 1978), and "Meditation in Ming Neo-Confucianism: Kao P'an-lung's Writing on Quiet-Sitting," *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 6, no. 2 (1979), pp. 140-182.

66 – غاو بانلوغ هو مؤلف **شروحات حول التدريب السليم لزهانغ زيه** (Zhengmeng Shi). حول زهانغ زيه انظر أعلاه الفصل 17، ص 543–558 من هذا الكتاب.

67 – مذكورة كقول "ثابت غالباً" من قبل غي كزيان شنغ في:

.Mingru xue'an (les écoles de letters de Ming), 58, p. 4a

68 – انظر: Willian S. Atwell, "From Education to Politics: The Fu She," in: De Bary, *Unfolding of Neo-Confucianism*, pp. 333-367.

69 – انظر: Catherine Jami [et al.], eds., *Statecraft and Intellectual Renewal in late Ming China. The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562-1633)* (Leyde: [n. pb.], 2001),

انظر: Nicolas Standaert, S. J., *Yang Tingyun (1562-1627), Confucian and Christian in Late Ming China* (Leyde: Brill, 1988).

70 – انظر: Matteo Ricci et Nicolas Trigault, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine (1582-1610)* (Paris: Desclée de Brouwer, 1978); Jonathan D. Spenge, *The Memory Palace of Matteo Ricci* (London; Boston: Faber and Faber, 1983); Erik Zürcher [et al.], *Bibliography of the Jesuit Mission in China: Ca. 1580-*

ca. 1680 (Leyde: Université de Leyde, 1991); Jacques Gernet, "La politique de conversion de Matteo Ricci et l'évolution de la vie politique et intellectuelle en Chine aux environs de 1600," in: *L'intelligence de la Chine* (1994), pp. 215-243, and Michael Lackner, *Das vergessene Gedächtnis. Die jesuitische mnemotechnische Abhandlung Xiguo jifa* (Stuttgart: Steiner, 1985).

71 – كما أشار إلى ذلك جاك جيرنيه "هناك العديد من المؤلفات ذات الطابع التقني أو العلمي التي طبعت في أواخر عهد المينغ، وكانت تشمل مختلف ميادين (المعرفة، الصيدلة، الطب، علم النبات، الزراعة، الحرف، الجغرافيا...) وتشهد على مدى التطورات التي أنجزت في القرن السادس عشر" انظر: Gernet, *Le monde Chinois*, p. 386.

انظر: Willard J. Peterson, "Western Natural Philosophy Published in Late Ming China," *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 117 (1973), pp. 295-322.

72 – حول معركة الطقوس انظر:

David E. Mungello, ed., *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning* (Nettetal: Steyler, 1994).

حول العلاقات بين الصين والمسيحية انظر جاك جيرنيه:

Jacques Gernet, *Chine et christianisme. Action et réaction* (Paris: Gallimard, 1982), rééd., 1991, Etiemble, *L'Europe chinoise*, t. I: *De l'empire romain à leibniz*; t. II: *De la sinophilie à la sinophobie* (Gallimard: First Edition édition, 1988 et 1989); Thomas H. C. Lee, ed., *China and Europe* (Hong Kong: University Press, 1991); Catherine Jami et Hubert Delahaye, eds., *L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVII^e et XVIII^e siècles* (Paris: Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1993); Paul A. Rule, *k'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism* (Sydney; Londres; Boston: Allen and Unwin, 1986); David E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West, 1500-1800* (Maryland: Lanham, 1999); Pascale Girard, *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne* (Lisbonne; Paris: Centre Culturel Calouste-Gulbenkian, 2000); Li Wenchao, *Die Christliche China-Mission im 17. Jahrhundert. Verständnis, Unverständnis, Missverständnis. Eine geistesgeschichtliche Studie zum Christentum, Buddhismus and Konfuzianismus* (Stuttgart: [n. pb.], 2000), and Li Wenchao and Hans Poser, eds., *Das Neueste über China. G.W. Leibnizes Novissima Sinica van 1697* (Stuttgart: [n. pb.], 2000).

73 – انظر ترجمة: Tianzhu Shiyi de Matteo Ricci par Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S. J., *The True Meaning of the Lord of Heaven* (St. Louis (Missouri): Institute of Jesuit Sources, 1985).

القسم السادس

تكوُّن الفكر الحديث

(القرن السابع عشر – القرن العشرين)

الفصل الواحد والعشرون

العقل النقدي والمقاربة التجريبية في عهد الكينغ
(القرن السابع عشر – القرن الثامن عشر)

بدءاً من أواخر عهد المينغ انتشرت "أزمة أخلاقية كبرى، ناجمة عن تدهور الحالة السياسية الآخذة بالتفاقم منذ السنوات الأخيرة من القرن السادس عشر، وتفكك إمبراطورية أخذت بالاهتزاز تحت وطأة ثورات شعبية استمرت ما بين 1630 و1644 وكانت عاجزة عن مواجهة السلطة الماندوشية التي قامت في الشمال – الشرقي بمساعدة منشقين صينيين. يمكن تفسير هذه الأزمة من خلال النهاية الدرامية لسلالة مينغ، والمآسي التي تبعت ذلك، عندما ترسّخت السلطة الماندوشية الجديدة ما بين (1644 – 1661) ووجدت الوقت الكافي لسحق كل مقاومة. إن الذي يضع الأجيال التي ولدت في النصف الأول من القرن السابع عشر موضع مساءلة ليس فقط تلك الفلسفة المثالية التي سعت إلى القضاء على الأهواء، وأقامت التعارض بين مبدأ النظام والحقائق الفظة لهذا العالم، وإنما هو المجتمع الصيني لنهاية عهد المينغ بأسره: دكتاتورية أنانية تعمى عن شقاء البسطاء، معزولة عن باقي الأمة، عاجزة عن حمايتها

من الفوضى ومواجهة الهجمات الخارجية، انتشار الدسائس في الأوساط الحاكمة، فقدان الواقعية لدى الطبقات المثقفة المولعة بالمناقشات المجردة الطافحة باحتقار العمل والمعارف العملية"[1].

بعد أن اهتز الأدباء تحت وطأة النتائج المدمرة لديكتاتورية المينغ، وعوا بشكل حاد وعام المشكلة الكونفوشيوسية الأبدية التي تراوح ما بين المثل الأعلى الأخلاقي والممارسة السياسية. والحال أن الضرورة الموروثة عن داوكزي السونغ "بالعمل على صلاح النفس بحيث يمكن التوصل إلى حكم البشر" كزيو جي زهي رين (Xiuji Zhiren 修己治人)[2] أقامت تواصلاً بات غير قابل للتطبيق بين الأخلاق الفردية والمسؤولية الجماعية. وبالتالي لم يعد مفاجئاً في شيء أن نجد لدى مفكرين صدموا بهزيمة المينغ عندما تصدوا للماندشو النقد القاسي للسلطة الإمبراطورية المطلقة، وللعيوب التي طالما عانت منها مؤسسات المجتمع الصيني. "في نفس الحركة، أطلق مفكرو القرن السابع عشر حملة تساؤل تناولت، نمط الحكومة، والأخلاق السياسية، والتيارات الفكرية في نهاية عهد المينغ. إلى الضلال الذي اعتبر أن إمكانية التنظيم ملازمة للمادة وللشأن الاجتماعي، بمثابة واقع متسامٍ، ضلال آخر هو تبعية الجميع إلى استبدادية مطلقة"[3].

وهكذا نجد أنفسنا إزاء أزمة هوية ثقافية أساسية تضع الهزيمة الصينية في خانة الخواء الفكري منذ عهد السونغ، وتقيم الموازاة ما بين مرحلة الانحطاط التي سبقت سقوط الهان سنة 220، والمرحلة التي قادت إلى نكبة سنة 1644. من هنا ردات الفعل الرافضة لكل ما يذكّر بالممارسات النيوكونفوشيوسية: المحاضرات العامة، المحاورات على طريقة الأسئلة والأجوبة، إبداء الملاحظات على تعليم المعلمين... إلخ. هذه الممارسات الشفاهية ذكّرت كثيراً بـ "المحادثات الخالصة" النيوطاوية، وبأساليب النقل البوذية، وأصبحت غير جديرة

بالكلاسيكيات الكونفوشيوسية. حرّكت أزمةُ الوعي الثقافي مرةِ أخرى الرغبةَ في العودة إلى المصدر الأول للفكر الكونفوشيوسي، مما قاد إلى رفض كل المحمول البوذي، وحتى الطاوي، وإلى العودة إلى المكتوب في آن.

لم يعد محل للثقة إذ ذاك سوى البحث الدقيق والصارم القائم على المعرفة التجريبية المباشرة، لا تلك القائمة على الحدس والتأويل الذاتي للنصوص[4]. إذا كانت الكلاسيكيات فضلاً عن الكتب الأربعة الصراطية الزهوكزية قد عادت إلى الواجهة، إلا أنها باتت مادة لعملية نقد قائم على الشك الفكري. ولأول مرة ظهرت علوم مثل الجغرافيا، الفلك، الرياضيات، النقوش والفيلولوجيا، وهي وإن كانت بادئ ذي بدء، في وضع هامشي مقارنة بالدراسات التقليدية المكرسة، إلا أنها شكلت تجديداً جذرياً: لقد مارسها الباحثون كغاية في ذاتها رغبةً بإيجاد في الكلاسيكيات النصوص الأصيلة التي تعود لكبار الحكماء. دقة الفلك الرياضي، على سبيل المثال، شكّل معايير موضوعية لتجديد تاريخ وأصالة النصوص.

في الوقت نفسه، سعى مفكرو القرن السابع عشر، وبكل الوسائل لإعطاء دلالة نضالية، وحتى لا بل معارضة "للدراسة" التي وجدوها حينئذٍ مبتسرة. كلمة السر هي التوفيق بين الدراسة التقليدية للكلاسيكيات جينغ كزو (Jingxue 經學)، أي الرواية المتضمنة للفخار الثقافي الصيني ورمز المقاومة في وجه الماندشو وبين ضرورة ممارسة مستوحاة من التشريعي القديم جينغ شي زهي يونغ (Jingshi Zhiyong 經世致用)، حرفياً "طلب الفائدة العملية في تنظيم العالم الراهن"[5]. وهذا ما يفسر، إضافة إلى صياغة منهجية جديدة في مقاربة النصوص، الاهتمام المشهود بمختلف الميادين العملية (التقنية، الإدارية، المائية، الخرائطية... إلخ). بعد ستة قرون من الإلحاح على "البحث الداخلي

عن القداسة" أدى قدوم المانشو إلى الإسراع في العودة إلى التفكير في كيفية "تنظيم العالم الخارجي"[6].

هوانغ زونغ كزي (1610 - 1695)

يمثل هوانغ زونغ كزي الذي يقترن اسمه اليوم باسمي غو يان وو (Gu Yanwu) وبوانغ فوزهي (Wang Fuzhi)، يمثل في نظر معاصريه شخصية مرموقة بين "الكونفوشيوسيين الثلاثة الكبار" الذين ظهروا في بداية عصر الكينغ، مع كل من سون كيفنغ (Sun Qifeng) (1585 - 1675) ولي يونغ (Li Yong) (1627 - 1705)[7]. شهد هوانغ زونغ كزي منذ نعومة أظفاره المعركة التي خاضها أتباع دونغ لين ضد الخصيان. قضى أبوه، الذي كان مشاركاً في هذه المعركة، في السجن بأمر من الخصي ويه زهونغ كزيان (Wei Zhongxian) سنة 1626. في العشرين من عمره دخل هوانغ زونغ كزي إلى "مجتمع التجديد" في نانكين، قبل أن يندفع في النضال ضد الغازي المانشوي، وذهب به الأمر إلى طلب مساعدة من اليابانيين. ولكن تبين له عقم الجهد الذي يبذله، فتخلى نهائياً عن هذا النشاط، وآثر العزلة في مسقط رأسه زهيه جيانغ (Zhe Jiang)، منصرفاً إلى الحياة الأدبية. دفعه فضوله وثقافته الشاملة إلى ملامسة ميادين غاية في التنوع من مثل الفلك ونظرية الموسيقى والرياضيات. ولكن، وقبل كل شيء، فإن عمله كمؤرخ، هو الذي رأت فيه الأجيال اللاحقة عودة إلى الوعي التاريخي كردة فعل على قرن من الحدسية على طريقة وانغ يانغ مينغ، كما على الأحداث المأساوية التي شهدتها المرحلة. طوال حياته، بقي هوانغ زونغ كزي شديد العداء للمانشو، رافضاً أي منصب رسمي وأي شكل من أشكال المساهمة في مشاريع المجاميع الكبرى التي رعتها الدولة.

في كتابه الأول، الذي لا تقل أهميته عن إيجازه **خطة للأمير** 1663، يُلاحظ أن الذي حرك هوانغ زونغ كزي هو عقلية "العودة إلى القديم" نفسها التي ألهمت إصلاحات وانغ أنشي في عهد السونغ، يتعلق الأمر بنقد وفقاً لأصول للمؤسسات الاستبدادية في نهاية عهد المينغ:

في الأزمنة الغابرة، كانت الإمبراطورية هي السائدة، لم يكن الحاكم سوى ضيف عابر يمضي حياته بالاهتمام بها. في زمننا هذا غدا الإمبراطور هو السيد، والإمبراطورية مجرد ضيف. وإذا لم يعد بالإمكان وجود ناحية تعيش بسلام في أية ناحية من نواحي الإمبراطورية، فالحاكم مسؤول عن ذلك.

قبل أن يتولى السلطة، يرتكب المجازر بحق الرعية ويشتتها في أرجاء الإمبراطورية لتحقيق هدف وحيد هو زيادة رصيده الشخصي، معلناً بوقاحة تامة: "أجمع هذا كله من أجل ذريتي". وما إن يتولى الحكم، حتى يستمر بالسلب والنهب بهدف إشباع إنحرافاته معلناً بشكل صريح جداً: "هنا تكمن مصلحتي". وهكذا فإن الطامة الكبرى التي تطال جميع الناس هو الحاكم، والحاكم وحده[8].

هذا الإعلان العنيف سوف يجد صدى له عند تانغ زهن (Tang Zhen) (1704-1630):

إن مصير ملايين البشر هو بين يدي رجل واحد: إذا ما اهتم بهم عاشوا بسلام، وإذا ما تخلى عنهم واجهوا الموت [...]، في كل مسيرة السلالة تعتبر النسبة عالية إذا ما وجد إثنان أو ثلاثة أكفاء من أصل عشرة. أما في ما يتعلق بالباقين، فإذا لم يكونوا طغاة، يكونون حمقى، وإذا لم يكونوا فاسدين، يكونون لا حول لهم ولا قوة[9].

نجد هنا المثل الأعلى السياسي الكونفوشيوسي يصطدم مباشرة بالواقع المؤلم: الأمور على ما يرام إذا كان القابع على رأس الهرم إنساناً جيداً، أو على الأقل إذا لم يكن غاية في الحمق أو السوء. ومع ذلك فإن التجربة أثبتت أن الأمور تسير على غير هذا المنوال. وانتهى الأمر إلى إجراء عملية قلب في ترتيب الأولويات التي قال بها مينسيوس: الشعب، الدولة، الحاكم[10]. الآن، من

أجل هذا الأخير، ولخدمته يتم تسخير مؤسسات الدولة وبيروقراطيتها، بل وحتى النسيج الاجتماعي برمته. ومرة جديدة نجد الأدباء الكونفوشيوسيين مرغمين على الاعتراف بشيء من صحة الأطروحات التشريعية، إذ يعترفون بضرورة وجود القوانين والمؤسسات الحصيفة: "إذا ما انتظمت القوانين، ساد النظام بين البشر".

رافضاً أي شكل من أشكال التعاون في مشروع تاريخ المينغ الذي أطلق بمبادرة من الإمبراطور كانغ كزي (Kangzi) (حكم من 1662 إلى 1723)، عبر هوانغ زونغ كزي عن رؤيته الشخصية في كتابه **مينغ رو كزي آن** (*Mingru xue'an*) **(مدارس أدباء المينغ)** 1676. مع السنين، انصرف إلى كتابة مؤلفه **سونغ يان كزي آن** (*Song Yuan xue'an*) **(مدارس أدباء السونغ واليوان)** الذي بقي غير مكتمل حتى وفاته[11]. وكان بهذا أول مفكر صيني أعاد رسم التاريخ وفقاً لتقليده الفكري الخاص.

في سعيه للدفاع عن فكر معلمه ليو زونغ زهو، ذروة ما وصل إليه في كتابه **مدارس أدباء المينغ**، أكد هوانغ زونغ كزي معارضته للراديكالية الصادرة عن وانغ يانغ مينغ، واختلف مع زميل دراسته شن كيو (Chen Que) (1604 - 1677)[12]. لنبدأ، يقول، بعدم الخلط بين "الطبيعة المادية" و"الرغبات البشرية": إذا سلمنا، على خطى ليو زونغ زهو، بأن الطبيعة الأخلاقية لا تنفصل عن الطبيعة المادية، فلا يستتبع ذلك أن هذه الأخيرة تختلط مع الرغبات البشرية رين يو (renyu). بتميز هذه الرغبات وأنانيتها، تكون سيئة لأنها تفصل الإنسان عن سائر البشر، مختلفة بهذا عن "انفعالات" كينغ (qing 情) الطبيعة المادية التي إذا ما حافظت على جدها السليم تعمل على دمجنا بالمجتمع البشري، وهي بهذا المعنى جيدة[13]. يعارض هوانغ زونغ كزي المزيج الدلالي، الذي اتجه، في نهاية عهد المينغ تقريباً، إلى الخلط بين الرغبات

والانفعالات، وتثمينها في إطار معرفة متنامية لدورها الحيوي، وهذا يرجع من دون شك إلى الخشية من أن هذا الانزياح يؤدي إلى تبرير خالص وبسيط للأنانية. في الأساس، ما يأخذه هوانغ زونغ كزي على شن كيو وكل أتباع راديكالية تيه زهو هو قلب الرؤية والحكم على الطبيعة إنطلاقاً من مظاهر خارجية[14].

ورث هوانغ زونغ كزي التصور الخاص بعدد من مفكري السونغ، والقائل بوجود عالم مكوّن برمته من كي (qi) مختلف المستويات، رغم كونها غير معلنة: أكثرها سطحية هي الأشياء والأحداث التي نتصل بها في حياتنا العادية، والتي نفسر أشكالها اللامحدودة التنوع والتغير وفق العرف أو العادة. اعتبرت عملية الجمع بين وفرة هذا التنوع وتشابكه بمثابة مبادئ ثابتة تبقى متماسكة رغم التغيرات الملحوظة على مستوى أول. تعمل هذه الثوابت أخيراً وفقاً لمبدأ سام في انسجامه في إطار الوحدة الكبرى للإنسان والعالم. وإذا ضربنا صفحاً عن المستوى السطحي حيث تتدخل الذاتية والمواصفات البشرية، فإن كل ما تبقى يغدو جيداً لأنه طبيعي، ويعمل "من تلقاء نفسه هكذا". الذي يكفل الوحدة والتجانس رغم تنوع جميع هذه المستويات، هو الميزة الحيوية للـ كي، والتي تعتبر الضمير الذي نتقاسم بعقلنا من بين جميع الكائنات الأخرى، تجليها الأسمى. وبالتالي كلما ازداد ضميرنا سمواً، كلما بتنا أكثر حساسية إزاء لطافة آلية عمل عقلنا، وبهذا نحرر أفكارنا وأفعالنا من الأنانية وسلطان العادة.

على خطى ليو زونغ زهو، يقرن هوانغ زونغ كزي بين الرغبات البشرية والإرادة الفردية نيان (nian 念) وبين المستوى الأول، فيما يرى أن الطبيعة الفطرية والقصدية يي (yi 意) والانفعالات، تقع في المستوى الثاني للثوابت. لقد أخذ على المفكرين الراديكاليين مثل شين كيو (Chen Que)، أنهم أحلوا في المستوى الأول حقائق صادرة عن الثوابت، وبتعبير آخر، أنهم خلطوا ما بين

الثابت والاصطلاحي. تجازف الطبيعة البشرية فعلاً بأن تجد نفسها منتقصة، بحيث تتحول إلى شكل من أشكال الطبيعة فتتوقف عند المعطى الأول، خلافاً للتقليد المنيسيوسي، الذي عمل على السمو بها، مشدداً على أنها تحمل في ذاتها انتحاء للنمو، يشبه انتحاء النباتات والأشجار. في المقدمة التي كتبها في الثالثة والعشرين من عمره لكتابه **مدارس أدباء المينغ** وجد هوانغ زونغ كزي نَفَساً يليق بمن اقتدى بهم من السونغ:

الذي يملأ السماء – الأرض هو العقل. لا يمكن سبر أغوار تبدلاته التي لا حدود لتنوعها. ليس للعقل أي مكون جوهري بنتي (benti 本體) سوى تمامية الممارسة الأخلاقية غونغ فو (功夫).

غو يان وو (1613 – 1682)

معاصر وصديق لهوانغ زونغ كزي، ولد غو يان وو على مقربة من سوزهو، وهي مهد جمعية الإحياء، ولم يتردد في الانتساب إليها عوض التقدم إلى المباريات الدهقانية[15]. شأنه شأن الكثير من معاصريه، انقلبت حياته بعد احتلال بكين (بيجينغ "عاصمة الشمال") من قبل القوات الماندوشية سنة 1644. في السنة التالية، كتَب غو أربع مذكرات وجهها إلى بلاط المينغ الذين انكفأوا إلى نانكين (نانجينغ "عاصمة الجنوب") مقترحاً طرقاً لإنقاذ الوطن. ولكنه، إثر سقوط نانكين، أمضى غي عشر سنوات، يعيش حياة تشرد، فقام برحلات تعرف فيها إلى صين الشمال، وذلك تحسباً لشن حرب محتملة لمقاومة الماندوشيين. عقل فضولي في كل المجالات، أفاد من رحلاته هذه، ليراكم من خلال العين المجردة مستندات ومعارف ملموسة غاية في التنوع، تناولت الاقتصاد، الجغرافيا، التاريخ، علم النقوش، الدفاع العسكري والإدارة. يشهد على ذلك كتاب حياته الـ ريزهيلو (Rizhilu) أو **(ملاحظات حول المعارف المكتسبة يوماً بعد يوم)**[16].

إضافة إلى إخلاصه لسلالة مينغ، يبدو غو أكثر ولاءِ للهوية الثقافية العينية في مواجهة "البرابرة" بحيث رفض كل عملية تهدف إلى تصينهم. أيقظ الغزو الماندوشي، المسبوق بغزو مغولي، أيقظ لدى غو ولاء نحو العلَم أكثر من ولائه نحو السيف، فتدافع به عن وحدة أراضي الصين المهددة، التي نظر إليها من موشور ثقافي:

الفراق القائم بين الحاكم والرعية ليس سوى مسألة علاقات بين أشخاص، أما الحاجز الذي علينا أن نقيمه بين الصينيين والبرابرة فمسألة تعني الإمبراطورية بأسرها [...]. إذا أردنا الموازنة بين الأولوي والثانوي، فإن القلب مشغول بالعالم الصيني. ما هي العبرة التي نستخلصها من ذلك؟ في روحية **حوليات الربيعات والخريفات** (شانكيو) الفراق القائم بين الحاكم والرعية أقل أهمية من الفراق بين الصينيين والبرابرة[17].

مدفوعاً بحقده على الماندوشيين، وبنزعة فخر ثقافيّة يتقاسمها مع عدد من معاصريه، جمع غو يان وو بين صرامة نقدية، وفضول فكري لا حد له: وبهذا، هو بكل تأكيد واحد من المفكرين الأكثر تمثيلاً لنهاية القرن السابع عشر الذي يتميز بنقد عنيف لتقاليد المينغ، وبرغبة قوية في الرجوع إلى الملموس، وبخاصة إلى المعارف العملية والعلمية. رغم سابقيه ومنذ القرن السادس عشر، يعتبر غو يان وو، في التقليد الصيني، المؤسس الفعلي لمدرسة النقد النصي والتاريخي التي سوف تفرض نفسها في القرن الثامن عشر.

وخلافاً لهوانغ زونغ كزي، الذي بعد أن نشر في الخمسينات من عمره كتابه "خطة للأمير" انصرف إلى التفكر بالطبيعة البشرية مقتفياً خطى ليو زونغ زهو، استمر غو يان وو طوال حياته، على تماس مباشر مع واقع عصره الاجتماعي. بعد ستينيات القرن السابع عشر، وبعد أن أمسك الماندشو نهائياً بزمام السلطة، انصرف غو إلى عمل كتابي غزير والتفكير بحاكم مخلِّص – ومن الواضح أنه كان يقارن نفسه بمينسيوس، ذلك أنه بات بحكم التقليد لدى أتباع الدونغ ليّن الحض على مناوئة الحكم المطلق. في المقابل، كان يظهر

عداءً شديداً لأتباع وانغ يانغ مينغ الراديكاليين (بدءاً من لي زهي، أحد أفضل أهدافه) الذين أخذ عليهم هروبيتهم التي تذكّر جداً بـ "مدرسة السر" التي عرفت إبان القرنين الثالث والرابع، كما أخذ عليهم تيههم بالشان. والواقع، أن ما كان يرفضه هو "دراسة العقل" التي كانت سائدة منذ لو كزيانغ شان في عهد السونغ، وذلك باسم التعاليم الكونفوشيوسية القديمة:

لطالما سمعت من يقول إن الدراسة في العصور القديمة كانت تدور حول الداو؛ لم أسمع أبداً أنها تتناول العقل. في الكلمتين "دراسة [الـ] عقل" كزين كزي (Xinxue)، لم تُذكَرا قط بكل بساطة لا في **الكلاسيكيات الست**، ولا عند كونفوشيوس، ولا عند مينسيوس. أولئك الذين يتكلمون على "دراسة" في أيامنا، ربما كانوا يعتقدون (بالفكرة البوذية الأصل) بأن "العقل هو الداو"[18].

يتبنى غو يان وو من جهته الفكر الصارم الموروث عن **دراسة المبدأ** عند الأخوين شنغ وزهو كزي، الذي سوف يمزجه بـ **دراسة الكلاسيكيات** تحت طائلة الوقوع في "السكينة الصوفية على طريقة الشان" كما أصبحت عليه في عصره. وبالفعل فقد دعا غو إلى العودة إلى التقيد بالمتطلبات الأخلاقية والعملية **لمحاورات** كونفوشيوس، التي يذكر منها هاتين العبارتين: "وسع ثقافتك بالأدب" و"اجعل الشعور بالخجل جزءاً من سنتك"[19]. الخجل الذي يلاحق العقول بعيد السقوط المخزي للمينغ، يراه غو محركاً أساسياً للفعل الأخلاقي. في ما يتعلق بالدراسة، إنه هو بالذات من يجسدها بنزاهتها الفكرية الأبدية، وإرادتها الرجوع للكلاسيكيات، بهدف قراءتها أصحَ قراءة ممكنة بمنهج تحليلي ناقد.

يرى غو يان وو، أن المعرفة التاريخية، التي ترتبط بها جميع أشكال المعارف الأخرى، هي الضمان الحقيقي لعقل واقعي قليل الميل إلى الحكم الذاتي، لأنه يرتكز على عدد كبير من الوقائع والمعطيات، ويلجأ إلى الشك المنهجي في ما يتعلق بالمصادر. ينطلق كل شيء مما يسميه التقليد "الدراسة

الصغرى" كزياو كزي (Xiaoxue 小學) التي تشعبت في إطار تخصص مطرد في عهد الكينغ إلى فيلولوجيا، فونولوجيا ونقد نصي، كلها ميادين ساهم فيها غو، وخاصةً من خلال دراسته الناقدة لأول معجم ظهر في عهد الهان، وهو **شيو وين جي زي** (*Shuo wen jiezi*) و**خمسة أبحاث في الفونولوجيا**[20]. وما إن ترسخت هذه المجموعة من الأدوات الأساسية، حتى أمكن الانتقال إلى المسائل المعقدة من مثل الأصالة ونشر النصوص كما هو الحال مع تلك التي طرحت حول **كتاب الوثائق** و"المكتوب بالخط القديم" والذي خصه غو بمقاطع طويلة في كتابه **ريزهيلو** (*Rizhilu*)[21].

من "دراسة الكلاسيكيات" جينغ كزو (jing xue 經學) إلى "تنظيم العالم الراهن" جينغ شي (jingshi) ليس هناك سوى خطوة واحدة. "يجب أن تؤدي دراسة رجل الخير إلى إيضاح الداو وتطبيقه من أجل خلاص العالم"[22]. يعبر غو هنا عن اهتمام براغماتي، وعن إرادة في الالتزام النشط، كردة فعل على التأملات الجوفاء لمفكري السونغ والمينغ المشكوك بوقوعهم تحت التأثيرات الطاوية والبوذية. مثله مثل معاصره وانغ فوزهي، سعى غو بشغف إلى معرفة الأسباب التي أدت إلى سقوط المينغ، بهدف إعادة الحكم إلى السيادة الصينية. قام المسعى التاريخي إذن على البحث في الماضي عن أصل الأخطاء الحاضرة. في كتاب **الريزهيلو** الذي يحوي زبدة فكره السياسي، كما في كتاباته الأخرى مثل **بحث في قوة وضعف مقرات آمري ومناطق الإمبراطورية**، أو **بحث في مقرات الآمرين والولاة**، حدد غي خطأ النظام الإقطاعي القديم باعتباره "ركز السلطة في نطاق محلي" وخطأ الإدارة الإمبراطورية المركزية باعتبارها "ركزت السلطة في القمة" كما كان عليه الحال في عهد المينغ، حيث ما من شيء يأتي ليحد من استبداد الأباطرة. المثل الأعلى الذي سعى غو إلى عرضه بطريقة أكثر واقعية وتفصيلاً بما لا يقاس، بالمقارنة مع هانغ زونغ

كزي، هو نظام سياسي "يقتبس الإدارة المركزية التي تشكل الفضيلة الأساس للتنظيم الإقطاعي" والذي يسمح بقيام لامركزية في المنظومة الإدارية، وذلك بترك هامش لتحرك الموظفين المحليين والأعيان[23]. يدور الأمر إلى حد ما، بأقطعة المجتمع من جديد، بإقامة موازاة بين البنى السياسية والقبلية، وبالحكم بواسطة الرجال أكثر مما يكون بواسطة القوانين. غير أن الإصلاح السياسي لا يمكن أن يتم إلا على قاعدة دفق أخلاقي يجتاح الناس، دفق يراه غو، انطلاقاً من قناعاته الكونفوشيوسية يمر عبر التربية.

وانغ فوزهي (1619 - 1692)

أصغر ببضع سنوات من هانغ زونغ كزي وغو يان وو اللذين يقترن اسمه بهما اليوم، يُعرف وانغ فوزهي أيضاً باسم شوان شان (Chuanshan) (وهو اسم جبل في هينان حيث أمضى حياته معتزلاً فيه). تتشابه ظروف حياته ومصيره مع زميليه الأكبر منه سناً، مع أن فكره لم يُحدث في زمنه نفس وقع فكرهما. غالبية مؤلفاته المعادية بعنف للمحتلين الماندشو، جرى إخفاؤها ولم تنشر – وتتفح – إلا في القرن التاسع عشر. يعتبر وانغ فوزهي وبكل تأكيد مفكراً من طراز فريد، لا يمكن فصل فلسفته الشاملة التي أفادت من رؤية بانورامية للموروث الكلاسيكي بكل سعته، لا يمكن فصلها عن المأساة التي عاشها شخصياً[24].

انحدر من أسرة أدبية متواضعة ولكنها فخورة بنزاهتها، وبدأ هو أيضاً بالانخراط في العمل السياسي في نهاية عهد المينغ، مؤسساً – وهو في العشرين من عمره في مسقط رأسه هينان– "جمعية من أجل الإصلاح" كوانغ شيه (Kuang She) استوحت بشكل واضح جمعية الأحياء. مدفوعاً بكره شديد للماندشو، شارك طوال عشر سنوات تقريباً في مقاومة المحتلين عاملاً في خدمة الحكم الهش العابر للإمبراطور يونغ لي (Yongli)، الذي حاول وسط

حروب القبائل إنقاذ ما تبقى من سلالة مينغ. خلال هذه المرحلة المضطربة توطدت عرى صداقة متينة بينه وبين فانغ يي زهي (Fang Yizhi) (1611 – 1671)، وهو عقل موسوعي، تناولت مؤلفاته الفلك كما الرياضيات، الموسيقى، الجغرافيا، الطب، علم الأصوات، الخط، الرسم والتاريخ، والذي كان قد اختار يومذاك، كما آخرون كثر، أن يغدو راهباً بونياً[25].

بعد سقوط بكين في يد الماندشو، وبناء على طلب أبيه الذي شعر بدنو النهاية، كتب وانغ فوزهي تعليقاً على **حوليات الربيعات والخريفات**، فبالنسبة إليه لم تكن مخالطة الكلاسيكيات عملاً جهبذياً محضاً، وإنما تضمنت رهاناً مباشراً يتعلق بالحالة الراهنة آنذاك. شأنه شأن من هو أكبر منه سناً أي غو يان وو، جعل من **الحوليات** مرجعاً لتفسير التمييز بين الصراعات المدانة التي تقسم بلاداً تنتمي إلى العالم المتحضّر و"الحرب العادلة" التي يجب على الصينيين خوض غمارها في مواجهة البرابرة، إشارة واضحة إلى الماندشو:

صراع بين بلد الوسط زهونغ غو (zhong guo) والبرابرة لا يسمى حرباً [...]. القضاء عليهم، لا يعتبر عدم إنسانية، خداعهم ليس عدم استقامة، احتلال أرضهم ونهب ممتلكاتهم ليس ظلماً. القضاء عليهم من أجل الحفاظ على وحدة شعبنا هو إنسانية، خداعهم من أجل التمكن من رميهم المؤكد بما يكرهون هو استقامة، احتلال أرضهم من أجل إحلال ثقافتنا وقيمنا محل عاداتهم، ومصادرة أملاكهم من أجل زيادة ثروات شعبنا، ليس سوى عدالة[26].

غير أن هذه الحدة المتسمة بنزق الشباب المنبعثة من هذا التعليق، تبدو بمثابة اعتراف بالعجز، ذلك أن وانغ فوزهي، اضطر منذ الثلاثينيات من عمره إلى الابتعاد عن الالتزام السياسي، وأمضى سائر أيامه مختبئاً لرفضه مهادنة السلطات الماندوشية، والبحث في عزلة مثمرة عما يشكل في آن هروباً وشكلاً جديداً من أشكال النشاط.

وحدة الإنسان والعالم في الطاقة الحيوية

يأخذ وانغ فوزهي على ذاتية المينغ، المستوحاة مباشرة من الأطروحة البوذية القائلة بالطبيعة الوهمية للعالم المحسوس، يأخذ عليها أنها عملت على الحد من الرغبة في العمل، وأنها أدت إلى تهديم الإنسان والمجتمع والدولة. على زهرة وانغ يانغ مينغ التي لا تبدو إلا لمن ينظر إليها، أجاب وانغ فوزهي:

من دون بذرة، ما من برعم، من دون برعم، ما من زهرة، من دون زهرة، ما من ثمرة، من دون ثمرة، ما من بذرة. ولكن إذا ما ذهبنا إلى ما هو أبعد من ذلك [في سلسلة التكاثر]، إذا لم يحدد البين واليانغ عملية الترتيبات، لن يكون هناك جذور ولا ساق، وإذا لم يكن هناك دفع من اليانغ وتجاوب من البين، لن يكون هناك كأس ولا مبيض[27].

وكردة فعل على التأثير الهدام للبوذية، قضى الأمر بالعودة إلى التأكيد على الحياة والوجود الموضوعي للعالم "مكان الثوابت والمكررات التي تسمح بالتفكير والعمل البشريين [...] علينا، إذن، أن نقوم بما يمليه علينا شرطنا الإنساني بدل محاولة الهروب من ذلك. هناك تكاملية جوهرية توحد بين الإنسان، لكائن حساس وفاعل، وبين العالم، موضوع تصوراته وعمله. من الجنون محاولة قطع الأواصر التي تربطنا بالعالم، ذلك أنه مِلْكنا، وأننا ملكه على الدوام. من يستخدمه، يسبب له ويسبب لنفسه جرحاً عميقاً [...]. من لا يحتفظ سوى بمظهر واحد للأشياء، من يتصور المطلق، يضيّع المعنى الحقيقي للعالم"[28].

في نواح عدة، تحتفظ كتابات وانغ فوزهي بشعلة روحية الدونغ مضاءة، مستحضرة الإرث الكونفوشيوسي الملتزم والمناضل لمن هم مثل غو كزيان شنغ أو غاو بانلونغ، الذي سبق له أن كتب قبله تعليقاً على **زهنغ منغ** (*Zheng meng*) (التدريب السليم) لزهانغ زيه[29]. تفسيره الخاص الذي كتبه وانغ فوزهي في حوالي الستينات من عمره، يشهد على الاهتمام الذي أولاه طوال حياته **لكتاب التحولات**، كما يشهد على إخلاصه بفكر زهانغ زيه. منذ البدء أخذ

بالواحدية من خلال تفسيره للجملة الأولى "الانسجام الأسمى هو ما يسمى الداو":

الانسجام الأسمى، هو تمام الانسجام. أما الداو، فهو المبدأ الذي يخترق الكل – السماء والأرض، البشر والأشياء – والذي يسمى المقام الأسمى. اليين واليانغ يعملان بشكل مختلف، ولكن اتحادهما داخل الفراغ يمزجهما بطريقة لا متمايزة دون أية حدود، ويشكل تمام الانسجام. قبل أن تظهر الأشكال والأشياء، استمر هذا الانسجام، من هنا اسمه الانسجام الأسمى(30).

شأنه شأن زهانغ زيه، تصدى وانغ فوزهي للمفاهيم الطاوية المتعلقة "باللاظاهر" وو (wu)، وبشكل خاص للمفاهيم البوذية المتعلقة بالفراغ، وأعاد التأكيد على الحقيقة الأزلية التي لا تهدَم، للطاقة الكونية (كي)، التي تقوم بتحولات عديدة بين ما هو متمايز وما هو غير متمايز، وفيما حسب زهو كزي أنه يرى في هذه الآلية المفهوم البوذي للتقمص، أنكر وانغ فوزهي بشدة ما اعتبره خطأً فظيعاً. ليس لأن الأشياء تظهر للعيان حيناً وتحتجب حيناً آخر، علينا أن نستنتج، كما يفعل البوذيون، أنها غير ثابتة:

عندما ينتشر [الـ كي]، يرجع إلى الفراغ الأسمى، مستعيداً تكوينه الأصلي المنصهر، دون أن يكون هناك خفاء أو فناء. عندما يتكثف، يمنح الحياة لكل أنواع الكائنات، صادراً عن طبيعته الثابتة المنصهرة، دون أن يكون في الأمر عملية خلق وهمية(31).

المهم، يقول زهانغ زيه هو أن "تفهم أن الفضاء الفارغ ليس سوى طاقة". وهذا ما أوضحه وانغ فوزهي على النحو التالي:

الفضاء الفارغ ليس سوى المدى المملوء بالطاقة، عندما تكون الطاقة، المتدفقة دون حد، لطيفة إلى درجة لا تتخذ معها شكلاً، يشاهد البشر الفضاء الفارغ، لا الطاقة. والواقع، أن الفضاء الفارغ ليس سوى طاقة: إذا ما تكثفت تصبح مرئية، وعندها يقول البشر إن هناك شيئاً ما، مشتتة تغدو غير مرئية، ويظن البشر أنه ما من شيء هناك(32).

إدراك "روح التحول الكبير" داهاوا زهي شن (dahua zhi shen 大化之神) يعني أن نفهم أن كل شيء هو في عملية الانتقال هذه التي لا تتوقف من الطاقة اللامتمايزة إلى أشكالها المتمايزة: ليس هناك ما نفتش عنه خارج عملية التفاعل بين اليين واليانغ التي تكفي لتفسير مجمل آلية عمل الكون. يشرح وانغ فوزهي عبارة زهانغ زيه "منذ أن وجد اثنان، هناك تحول (أي خلق)" يشرحها على النحو التالي:

انطلاقاً من الـ كي الوحيد للانسجام الأسمى، ينشطر اليين واليانغ للانطلاق في تحولهما: هناك يانغ في اليين، وهناك يين في اليانغ، أصلهما هو وحدة المقام الأسمى. طالما أن اليين واليانغ غير منفصلين، التكاثر متماثل. اليين وحده لا ينجر شيئاً، واليانغ وحده لا يولّد شيئاً. في الإيلاد والإنجاز يتمايز اليين واليانغ من حيث التكوين. في المجال البشري يتعاون الصلب مع الليّن، ويتوازن الحس الصائب مع الحس النفعي، يتكامل الداو مع الأشياء الملموسة: وهكذا يتحقق مبدأ العشرة آلاف تحول في عملية التفاعل مع الانصهار في الوحدة[33].

أن لا تكون الحياة خلقاً، وألا يكون الموت فناء، هذا هو المبدأ الطبيعي للينغ واليانغ[34].

انصهار [اليين واليانغ] هو الحالة البدئية للانتظام الأسمى الذي لم ينشطر بعد. التفاعل [ما بين اليين واليانغ] هو الأثر الواجب للمبدأ والاتجاه الغالب [للانتظام الأسمى][35].

مقتفياً بأمانة خطى زهانغ زيه، أدخل وانغ فوزهي إيضاحات من بنات أفكاره، نذكر على سبيل المثال دمجه مفهوم المبدأ لي (LI 理) مع الاتجاه الغالب شي (shi 勢)، الذي يؤدي إلى تصوره المبدأ لا على أنه كينونة وو (Wu 物) فوق الكون أو في أصله، وإنما على أنه ديناميته بالذات:

من خلال تحولاتها، يغدو مبدأ الكائنات مرئياً[36].

وإذا ما وضعنا أشياء العالم جانباً، لطلب [كينونات] ما سبقها، وما هو قد يكون سرمدياً وشاملاً، ويضم كل ما هو موجود، إذ ذاك لا نعجز فقط عن منحها أسماء، وإنما لا نجد لها أية حقيقة[37].

المستهدف هنا هو أقنوم المبدأ المطلق المستوحى من البوذية، كما يمكن أن يكون أيضاً الله الواحد الذي جاء المرسلون المسيحيون للتبشير به في الصين منذ نهاية القرن السادس عشر. وهكذا سار وانغ فوزهي في نفس اتجاه المساجل المناهض للمسيحية يانغ غانغ كزيان (Yang Guangxian) (1596 – 1670): إذا كان هناك إله خالق ومنظم للكون "فالكون لن يكون عندها سوى شيء خام" إذ يكون عندئذٍ فصل ما بين مبدأ محض فوق كل شيء، ومادة هامدة مجردة من الطاقة: في وضع كهذا، أين هي الحياة؟

"مع أن كي السماء – الأرض"، قال زهانغ زيه، "يتكثف، ينتشر، يدفع ويستقبل بمئة طريقة؛ وباعتباره مبدأً لي (LI 理) فإنه يعمل وفق نظام منزه عن الخطأ". معلِّقاً على هذا المقطع يحدد وانغ فوزهي بدقة، أن الأمر يدور حول "مبدأ تنظيمي تشعيبي" تياولي (tiaoli 條理) مفاده أن كائنات العالم تنتظم تلقائياً ضمن أشكال وشبكات منظمة، كما هي الحال في المجموعات التي يتكون منها المجتمع البشري[38].

وحدة المبدأ السماوي والرغبات البشرية

في ما يتعلق بالعلاقة بين الطاقة والمبدأ التي لم يتوسع فيها زهانغ زيه بحيث اعتقد كل من شنغ يي وزهو كزي أن بإمكانهما اعتبارها كثنائية، فقد سخّر وانغ فوزهي كل إمكاناته الفكرية وبراعته الأسلوبية لتبيان وحدانيتها:

في الواقع يكمن المبدأ في الطاقة، والطاقة ليست شيئاً آخر سوى المبدأ، تكمن الطاقة في الفراغ، والفراغ ليس شيئاً آخر سوى الطاقة، الكل ليس سوى واحد، ما من ثنائية هناك[39].

بتأكيده على وحدة المبدأ والطاقة تحاشى وانغ فوزهي الوقوع في مطب الطبيعتين، إحداهما مادية والأخرى سماوية:

الحديث عن "طبيعة مادية"، هو كالحديث عن طبيعة قائمة في جوهر الطاقة الحيوية. هذا الجوهر هو الشكل الجوهري للإنسان الذي يتجلى في داخله المبدأ الحيوي. والواقع أن

داخل هذا الشكل الجوهري يختزن الطاقة: ما يملأ الفضاء كله القائم بين السماء والأرض، وداخل الجسم البشري كما خارجه، ليس سوى الطاقة، واستطراداً لا شيء سوى المبدأ. يعمل المبدأ في الطاقة حيث يقوم دوره على الضبط والتوزيع. وهكذا فإن الجوهر هو الذي يختزن الطاقة، والطاقة هي التي تحوي المبدأ. وبما أن الجوهر يحتوي الطاقة، فإن لكل إنسان حياة، ولأن الطاقة تحوي المبدأ فإن لكل إنسان طبيعة[40].

وهكذا لم يتغلب أي من الاتجاهين المنبثقين عن حدسية وانغ يانغ مينغ على الآخر – راديكالية مدرسة تيه زهو التي جذبت الطبيعة نحو الرغبات، ولا المثالية الأخلاقية التي نشدها ليو زونغ زهو، الذي مال إلى طبيعة خيرة بالمطلق. ليس فقط لا وجود لطبيعتين، وإنما هناك المبدأ السماوي نفسه والرغبات البشرية، مدرسة شنغ – زهي إذ تعتبرها متناقضة، وغير قابلة للانفصام. وإنما يتوقف أحدهما على الآخر باعتبارهما صادرين عن الأصل نفسه:

حب الخيرات هذا، وهذه الرغبات العشيقة التي يشترك فيها البشر جميعاً، هي من الأمور التي وهبتها السماء بطريقة غامضة لجميع الكائنات، وهذا يعني أن البشر يحملون في ذواتهم الفضيلة الكبرى ديه (de 德) للسماء – الأرض[41]:

قامت السماء بجعل الإنسان يحب الطعام ويستمتع بالعلاقات باستغلال هذه الميزة لارتكاب مخالفة تسيء لما يفترض أن تكون ميزته هو بالذات[42].

القول بأن ليس لنا أن نميز بين طبيعتين لدى الإنسان لا يعني الخلط بين النظام الطبيعي والنظام البشري، إطلاق المرء العنان لشهواته لا يقل سوءاً عن القضاء عليها، ذلك أن "تسليم الأمر إلى السماء – إلى الطبيعة – هذا يعني التصرف كحيوان. بمعنى آخر، من خلال الضرورات التي يجب أن يخضع لها العمل البشري، ومن خلال التكيفات اللازمة لهذا الفعل، من خلال هذا كله، يفترض أن يتجلى نمط عمل الطبيعة. المسألة هي إذن، كيفية دمج الرغبات في النظام البشري. الطقوس التي قامت على أسس الولادة: وتفاوت المواهب

والقدرات، والمجسدة للنظام الطبيعي، هي الوسيلة التي بواسطتها يمكن ترجمة المبدأ ذي الطابع السماوي على المستوى البشري"[43].

مع أن الطقوس هي التعبير المزخرَف والمنظمَ للمبدأ السماوي، لا يمكنها أن تكون مرئية إلا في استبطانها الرغباتَ البشرية [...]. ولهذا السبب ليس هناك من سماء منفصلة عن الإنسان، ولا من مبادئ منفصلة عن الرغبات. وحده بوذا رأى أن هناك مبدأ منفصلاً عن الرغبات، لأنه يكره ويرفض القواعد السابقة على وجود الكائنات، ويريد إلغاء العلاقات الكبرى التي يقوم عليها المجتمع البشري [...]. كان وو فنغ محقاً تماماً عندما قال: "المبدأ السماوي والرغبات البشرية تسيرا معاً في تنوع الانفعالات"[44]!

فكر القوة وقوة الفكر

وخلاصة القول، إن الواحدية الحيوية الموروثة عن زهانغ زيه لا يمكن ان تستقيم دون معنى "الوسط" (zhong): نجد هنا موضوعين مركزيين يرجعان إلى العصور الصينية القديمة، وحدهما وانغ فوزهي في فكرة قوية، توصلت إلى أن تدمج في الوحدة الكونية لـ "كي" كل ما يواجهه به التقليد. دمج يتم دون أية عملية رفض أو استبعاد، على الطريقة التكاملية القائمة بين اليين واليانغ اللذين رغم كونهما متعاكسين في تحققاتهما الفردية، ككل زوجين متعارضين، ينتهي بهما الأمر إلى التكامل والتوحد. يتحقق التوازن التام للمقام الأسمى، عندما تتحول الضغوطات التي يتعرض لها من القطبين المعاكسين إلى تعاون، وإلى تضافر في الانسجام، عوض الوصول إلى ما يمكّن أحدهما من الإجهاز على الآخر. يطيب لوانغ أن يقول: "جميع أشياء العالم تتبادل الدعم في ما بينها": وفي ما وراء التكاملية التقليدية بين الأضداد يجري هنا استحضار التوتر الدينامي بين قوتين متعارضتين.

بحسب كتاب **التحولات**، يكمن سر الحكمة تحديداً في التوصل إلى التوازن التام الثابت، أمام كل حالة، في الزمان والمكان معاً. ولكنه توازن حي لا يمكن

أن يكون إلا ديناميأ، تماماً كما البهلوان الذي لا يستطيع البقاء على الحبل إلا مع الحركة. وهذا ما يقصده فهم الوسط في التحول الثابت.

الحركة محور الداو، الفتحة التي تنطلق منها كل فضيلة... ولهذا السبب قيل: "الفضيلة الكبرى للسماء – الأرض تسمى حياة"[45].

مع التوصل إلى الإمساك الثابت "بالطرفين" – العالم والإنسان، الطاقة والمبدأ، العمل والفكر – أوجد وانغ فوزهي هذا التوتر القوي الخلّاق الذي سماه الآخرون "الوسط". وهذا ما سمح له بالذهاب إلى ما هو أبعد، والقيام بعملية تركيب بدت أكثر إقناعاً مما أتى به الذين سبقوه، الذين يمكن دائماً أن نأخذ عليهم الميل إلى هذه الجهة أو تلك. والواقع أن كل تطرف يقود إلى تطرف معاكس. في مقدمة شرحه لزهنغ منغ، عرض وانغ فوزهي مفهوماً غاية في الأهمية للداو الكونفوشيوسي واضعاً إياه في حركة تاريخية. يرى فيه طلباً دائماً للتوازن "ممتلئ تارة، وفارغ طوراً آخر" (على صورة الـ كي كما وصفه زهانغ زيه)، أما الانحرافات الكبرى، فترجع إلى الإرادة الجامحة في إصلاح الانحرافات.

انصب جهد وانغ فوزهي على إعادة التفكير في العالم والأخلاقية – هذا ما يسميه الصينيون الداو – بصيغ عمليات طبيعية خالصة، تعمل بانتظام أو خلل في التوازن. وبالتالي، ليس غريباً أن تكون إحدى الصور المحببة إليه صورة المُوازِن كان (quan 權) على ذراع الميزان، المأخوذ عن المشرعين في العصور القديمة. يقول وانغ فوزهي:

معالجة الحالة بأسوأ عللها دون أي إدعاء بتحقيق الكمال. تماماً كما تحريكنا للموازن على ذراع الميزان ببطء خشية أن يفرط في الارتفاع، هنا أيضاً ورغم كل شيء نقطة توازن[46].

في المحصلة، ترجع قوة فكر وانغ فوزهي إلى كونها فكر قوة، أو بتعبير أدق إلى كونها قوى تعمل، في الكون الطبيعي كما في العالم الإنساني. كلاهما يخضع معاً إلى النظام العام الذي هو المبدأ، وإلى الميول الغالبة أو خطوط القوة شي (shi 勢). هذه اللفظة المأخوذة هي الأخرى عن مشرّعي العصور القديمة، إذ كانت تعني التفوق المؤقت الذي يؤمن فوز من يحسن الإفادة منه[47]، توازي في مصطلح وانغ فوزهي اللفظي مجمل الشروط والاتجاهات الموضوعية المرتبطة بحالة معينة، والتي يجب مراعاتها حتى في مجال الأخلاق، تماماً كما البحار الذي لا يمكنه الاحتفاظ بقبعته ما لم يأخذ حركة الريح بعين الاعتبار:

إذا ما بلغت قوة (شي) أقصى ما يمكن أن تصل إليه، ينتهي بها الأمر دائماً إلى الضعف. وبسبب هذا الضعف، تصبح الإطاحة بها أكثر سهولة. يتعلق الأمر هنا بالتطور الضروري لهذه القوة. ما يتلاءم مع هذا التطور الضروري هو المبدأ، وما هو تلقائي في المبدأ، إنه السماء[48].

معنى التاريخ

تتماثل "المبادئ" و"خطوط القوة" في الواقع مع بعدي الـ لي (LI 理) اللذين تحدثت عنهما مدرسة شنغ – زهي: التقعيدي "ما يجب أن يكون هكذا" سوودان غران (Suodangran 所當然) والوصفي "ما الذي يجعله هكذا" سو ييران (Souyiran) [49].

تكمن أصالة وانغ فوزهي بالتحديد في دمجه في رؤية واحدة الواقع المعياري والوصفي، المبدأ والطاقة، القاعدة الأخلاقية والتكيف مع الظروف، بل وحتى الحس العادل والحس الربحيّ.

وهذا ما جعل منه، لا مجرد وريث لكونفوشيوسية السونغ وحسب، وإنما مفكراً صُدِم بسقوط المينغ. بدا له، ملحّاً أن يعيد النظر في الرؤية التاريخية

التي شغل بها طوال المرحلة الأخيرة من حياته، واحتلت قسماً مهماً من نتاجه. تفكيره في العلاقات بين القوى قاده في الواقع وبشكل مباشر، إلى تصوره للتاريخ، الحقل الأمثل لانتشار وصراع القوى المتشابكة، قوى جاذبة ونابذة، قوة العادة، قوة العطالة... العالم المادي والعالم الاجتماعي، يتبعان التحليل نفسه: المبدأ السياسي للمصدر الوحيد للسلطة وانتقالها بالوراثة يمكن تفسيره بنزوع طبيعي، بنفس القدر الذي يمكن فيه رده إلى التقليد:

إذا كانت مؤسسات الدولة قد استمرت طوال ألفي سنة دون إمكانية استبدالها... فذلك لأنها استجابت لنوازع طبيعية. كيف كان يمكن أن تكون هكذا، لو أنها كانت مناقضة لنظام الأشياء؟ [...]

السماء هي التي تدفع البشرَ لينصّبوا عليهم حاكماً، وهذا أمر يحدث دون تدخل من أحد. في البدء، قامت كل جماعة اجتماعية بترئيس الأجدر والأفضل من بين كبار رجالاتها، وهكذا تم اختيار من اعتبر ابن السماء. ولكن أولئك الذين احتلوا هذا الموقع المميز اعتادوا عليه، ومن هذه العادة نشأ مبدأ الخلافة الوراثية. وحتى، ولو كان هذا الخلف أحمق أو طاغية، فإن هذا يبقى أفضل من رجل من أصحابه لا منزلة له يأتي ليخلفه(50).

في كتابه **قراءة في المرآة التامة لخدمة الحكام**، الذي كتبه في أواخر حياته سنة 1678، انصرف وانغ فوزهي إلى تفكير شامل يتناول مصير الصين التاريخي، مثيراً قضايا الصراع والتفاعل في آن ما بين الحضارة الصينية وسكان السهوب، وهذا موضوع مركزي في مؤلفه **الكتاب الأصفر** Huangshu الذي كتبه سنة 1656. وكما أن الطاقة هي في حركة ذهاب وإياب دائمة بين المتمايز واللامتمايز، فإن الإنسانية تتأرجح بين النظام والفوضى، وبين الحضارة والبربرية:

هناك في الكون خطان فاصلان كبيران: بين الصينيين والبرابرة، بين رجالات الخير ورجالات الوضاعة. هذا لا يعني أنه ما من فرق في الأصل وأن هذه الحدود رسمها بشكل مصطنع الملوك القدامى. الصينيون والبرابرة منذ الولادة يعيشون في أراضٍ مختلفة. في

الأراضي المختلفة، المناخ مختلف، وعندما يختلف المناخ، تختلف الطبائع. بحكم اختلاف الطبائع، فإن المعارف والتصرفات لا بد أن تكون مختلفة. انطلاقاً من هذا، يحدث التمييز تلقائياً ما بين وضيع ورفيع. الحدود على الأرض مرسومة، ومناخات السماء متمايزة بشكل واضح، ولا مجال للخلط. الذي يقول بالخلط يقول بتهديم العالم البشري، وبالتالي سيتعرض السكان الصينيون للمهانة والاضطهاد. استقرار العالم البشري وصون حياة البشر، هذا ما ينسجم تماماً مع إرادة السماء[51].

نجد في كتاب **قراءة المرآة.** أيضاً تفكيراً رائعاً يتناول عمل المؤرخ، رهانه الجمع بين الفلسفة الأخلاقية والممارسة السياسية:

ما هو ثمين في التاريخ، أنه في استعراضه الماضي هو أستاذ للمستقبل. عندما يكتفي المؤرخ بسرد الأحداث بتفاهة تعقيداتها المفرطة، دون أن تبرز الخطوط الكبيرة الخاصة بالمرحلة، فإن أولئك الذين يأتون بعده، ويرغبون في فهم آليات النجاح والفشل لاستلهامها، لا يجدون الوسيلة للقيام بذلك. عندها ما الفائدة من التاريخ[52]؟

العودة إلى الأسباب التي تجعل الأشياء كما هي عليه، وتمييز ما الذي يحول دون كون الأشياء ما يجب أن تكون عليه [أو ما يمكن أن نتوقعه لها]، تمييز ما في الشر من الخير، وما في الخير من شر، إلى أي نوع ينتمي الخير أو الشر، وإلى أي حد هناك خير أو شر، أخذ المرحلة بعين الاعتبار، فهم اتجاهاتها العميقة، سبر أغوار نفسية الناس، تفحص فعل الناس... جُعل التاريخ ليشهد على فعل البشر[53].

يان يوان (1635 - 1704)

رغم أن يان يوان لم يسترع انتباه معاصريه، إلا أنه واحد من أكثر المدافعين عن "الدراسات العملية" شي كزي (shixue) جرأة واندفاعاً، التي سبق أن دعت إليها في عهد المينغ "جمعية الإحياء" التي مثّلها كبيراها الشهيران هوانغ زونغ كزي وغو يان وو. نشأ في شبابه في كنف التقليد الزهو كزيي الخالص، لم يتردد، إثر أزمة شخصية عميقة، في رفضه بالكامل:

كان لدى كونفوشيوسيي السونغ فكرة مبدأ نظام خارج الأشياء، وفكرة ثقافة خارجة عن العمل. الأسوأ من ذلك، أنهم صنعوا مزيجاً من البوذية والطاوية والكلاسيكيات الست، وهكذا

قادوا الجميع إلى الضياع والضلال [...]. عملوا بطريقة، لم يعد فيها في المدارس رجل واحد يمكن أن يكون مفيداً بمواهبه، والإدارة الإمبراطورية بكاملها باتت عاجزة عن اتخاذ تدبير يكون له بعض التأثير[54].

يرى يان يوان، أنه فيما كانت حكمة العصور القديمة شديدة الالتصاق بالواقع، فإن كل ما تمّ هو الابتعاد عن هذا أكثر فأكثر، وذلك منذ بداية المرحلة الإمبراطورية، إلى حد فقد فيها أي ارتباط بهذا الواقع. "أولئك الذين جددوا الكونفوشيوسية انطلاقاً من أواخر عهد التانغ، هم بالذات الأكثر خيانة لها، ذلك أنهم حولوا عقيدة لا تهدف إلا إلى الممارسة والعمل، إلى خطابات جوفاء وأوهام باطلة"[55] وهكذا فإن يان يوان صور معلمي السونغ الذين "لا يعلمون البشر سوى فهم المبادئ" بأنهم على النقيض من كونفوشيوس الذي "لم يعلمهم سوى مواجهة الوقائع". وهكذا تساءل يان يوان "أي مبدأ يمكن وجوده خارج الوقائع والأشياء؟"[56]

السبب الرئيس لسقوط المينغ أمام الاحتلال الماندشوي، علينا أن نجده في سيطرة "دراسة المبدأ" التي دعت إليها مدرسة شنغ – زهو. ورأى يان يوان – شأنه شأن الكثير من معاصريه – أنها مطعمة بعناصر طاوية وبوذية. تم التركيز بشكل قوي جداً على عملية الطلب الداخلي للقداسة ينتج أفراداً مذعورين ومتقوقعين وغير صالحين للقيام بعمل وعاجزين عن اتخاذ أي قرار:

سموا حكمةً وفضيلةً، الجلوسَ في الصمت مع إغلاق الصينيين لعيونهم، والإفاضة في الحديث عن الطبيعة السماوية، تلقي محاورات المعلمين، والتعليق على **الكلاسيكيات الست** والكتب الأربعة واحترارها[57].

وركز كتاب **عن خلاص الإنسان** على نقد لاذع للأديان التي هدمت الطبيعة الخيرة للإنسان. فهاجم يان يوان الرئيس الأعلى للكهنة البوذيين والرهبان الطاويين الذين اعتبرهم مصائب شأنهم في هذا شأن مسابقات الامتحانات والمومسات!

في الماضي كانوا (عند البوذيين) يصفون هذه الظاهرة الغامضة التي هي انعكاس كل شيء على العقل بالقول [إن المسألة تشبه انعكاس الـ] "أزهار في مرآة وانعكاس القمر في الماء". إن تصور منتقي السونغ والمينغ للداو كان إلى حد ما من هذا النوع [...]. أولئك الذين لا يتوصلون [إلى هذه التجربة] يعانون بلا جدوى نصف حياتهم ليصبحوا مجرد شانيين فاشلين. أما أولئك الذين يتوصلون إليها، ولسوء الحظ، فإنهم يسيئون إلى أنفسهم بشكل أعمق... أنا شخصياً وقبل سنة 1668، انصرفت إلى ممارسة "الجلوس في السكون" بناء على إرشادات أبناء السونغ وعايشت تلك الانطباعات بشكل جيد. واستناداً إلى تجربتي الشخصية، أعرف أن هذه الظاهرة وهمية، ولا يمكن بناء شيء عليها[58].

إن أبحاث يان يوان التي تناولت العصور القديمة، قادته إلى قناعة مفادها أن الثقافة القديمة ذات طبيعة عملية أساساً: تحرك الإنسان بكامله، تفسح المجال أمام رامي القوس، وقائد العربة، وللحساب - وهي من العلوم الستة الأساسية - لإعداد رجل الخير. في العام 1696 أطلق يان يوان الذي كان يتولى يومها رئاسة إحدى الأكاديميات في هيه بيه منهجاً يتوافق مع الخطة التربوية لمعلمي بداية عهد السونغ مثل هو يوان، معطياً المعارف العملية منزلتها الحقيقية، كما الجهد الجسدي والبراعة اليدوية: التدريب العسكري، الستراتيجيا، الفروسية، الملاكمة، الميكانيك، الرياضيات، الفلك والتاريخ.

قام لي غونغ (Li Gong) (1659 - 1733)، وهو أحد تلامذة يان يوان القليلين، على نشر فكره بعد وفاته، إلى حد أنه شكل مدرسة عرفت باسم يان - لي (على غرار مدرسة شنغ - زهو) أكدت على الطبيعة والصيغ العملية للدراسة. إذا ما أراد خياط، قال لي غونغ، أن يبلغ القمة في فنه، فإن هذا يعود إلى قدرته على استعمال الإبرة بصبر ولمدة طويلة، لا بالانصراف عنها والتفكير بمبدئها:

معرفة التنقيب في الكتب، لا تدل على معرفة ما تقوم عليه الدراسة. قراءة الكثير من الكتب، ليست هي الدراسة. أولئك الذين يكرسون أنفسهم للكتب في أيامنا هذه يقومون

بإيضاح المبادئ اللاواقعية وحفظ الخطابات الجوفاء، عقولهم مشوشة، يمضون حياتهم معها، وإذا حدث أن التفتوا صوب الواقع في زمنهم، فإنهم لا يرون فيه بطريقة تزيد وضوحاً عما يراه العميان. الدراسة كما كان يفهمها قديسو العصور القديمة لا علاقة لها بكل تأكيد بهذا كله! الدراسة التي كانت تمارس في العصور القديمة – طقوس، موسيقى، فن الحرب، زراعة الأرض – كانت تسمح بالسمو الأخلاقي بالقدر نفسه الذي تؤمّن فيه المنفعة. في هذه الممارسات، تكمن وسائل تنظيم العالم الراهن (جينغ شي)، وتلبية حاجات الناس، هذا هو ما يسمى "الدراسة". كل ما تفعله الكتب هو توصيف [هذه الممارسات]، وتمضية الوقت كله في تسميعها وقراءتها، هذا ليس من الدراسة في شيء وحسب، وإنما هو مفسد لها(59).

"بالنسبة للقديس، أن يدرس، أن يعلم، وأن يحكم هو الشيء نفسه تماماً": هكذا يمكن اختصار المثل الأعلى الكونفوشيوسي عند يان يوان. ولكن ألا يشكل هذا الإصرار الذي يكاد يقترب من الهوس، الماثل في خطاب مفكري الكينغ، على وحدة الدراسة والعمل إشارة إلى عجزهم، وعدم قدرتهم، نتيجة الوضع الذي عاشوه، على أن يكونوا باحثين ورجال عمل في آن؟

المشاريع الكبرى للدولة في القرن الثامن عشر

بعد أن مرت صدمة الغزو، عرف النظام الماندوشي، بدءاً من ستينيات القرن السابع عشر، ما يزيد على أكثر من قرن من السلام، والاستقرار والازدهار، عرف تزايداً لا سابق له في عدد السكان، ونمواً كبيراً في الأعمال التجارية والحرفية، ونشاطاً اجتماعياً متزايداً، وازدياداً ملحوظاً في نسبة المتعلمين حتى في الأرياف، واتساعاً في السيطرة الإمبراطورية وصولاً إلى تخوم كزين جيانغ والتيبت. وبالتلازم مع هذا، بَاتِ الناس يشهدون، منذ بداية القرن الثامن عشر، مسالمة نسبية لدى المفكرين بعد موجة النقد الراديكالية التي ظهرت في النصف الثاني من القرن السابع عشر. وهكذا راح الناس يلاحظون شيئاً من الإنصاف في عملية وصف المستبد المستنير الصادر عن فلاسفة عصر الأنوار الأوروبي لحكام مثل كانغ كزي (Kangzi) (حكم من 1662 إلى

1723) ويونغ زهنغ (Yong Zheng) (حكم من 1723 إلى 1735) وكيان لونغ (Qianlong) (حكم من 1736 إلى 1796).

مستبدون، كانوا كذلك بكل تأكيد، فرضوا طاعة عمياء من جميع العاملين في الدولة الذين يعتبرون خداماً شخصيين[60]، ولكنهم كانوا مستنيرين أيضاً، لأنهم برعوا، بدافع ألا تتكرر معهم تجربة المغول من دون شك، في التصالح مع الطبقات المثقفة، وعرفوا كيف يجعلون من القرن الثامن عشر واحداً من أفضل قرون التاريخ الفكري الصيني. منتهى سخرية التاريخ، أنهم توصلوا أخيراً إلى قلب الوضع لصالحهم، فرأوا في زوال حكم المينغ دليلاً جديداً لما يمكن أن يحدث عندما تجري الإطاحة بالقيم السياسية التقليدية، وبتقديم أنفسهم بالذات كحماة للنظام الكونفوشيوسي، إذ زعموا أنهم أنقذوه من براثن سلالة صينية خالصة.

أتاحت العودة إلى نظام المباريات الرسمية بدءاً من سنة 1656، ليس تجديدَ الجهاز الإداري والسياسي وحسب، وإنما ساهمت أيضاً في عملية توجيه تطلعات وطاقات الطبقات الحاكمة القديمة في المقاطعات البعيدة ووصولاً إلى الدوائر العليا في الإدارة المركزية، ولتوثيق الروابط بينها في عملية ممارسة السلطة. هناك وسيلة وحيدة لبلوغ المراتب العليا وتحمّل المسؤوليات السياسية، إذ شكلت المباريات من الناحية العملية أداة مثلى للانقياد، بخاصة إذا عرفنا أن مسابقتها الرئيسية منذ القرن الخامس عشر هي الإنشاء المتضمن ثمانية أقسام، وأن الإعداد لهذه المباريات بات الموضوع الرئيس الذي يشغل الأكاديميات. بعد أن اعتبرت مصدراً للشغب منذ أزمة 1625، باتت الآن خاضعة لرقابة الدولة، فلم تعد هذه الأكاديميات معقلاً للمناقشات الحرة والمعارضة السياسية كما كانت عليه في عهد المينغ[61].

كذلك شملت رعاية الدولة أعمال النشر الكبرى، وإعداد كتب المجاميع والمختارات، النقد أو التوثيق (ما يزيد على الخمسين كتاباً). وساهم في هذا، ومنذ حكم غانغ كزي، عدد كبير من الأدباء يمثلون تيار شنغ – زهو مثل لي غانغ دي (Li Guangdi) (1642 – 1718)، وتيار لو – وانغ مثل لي فو (Li Fu) (1675 – 1750)[62]: ما بين 1703 – 1735 تم إنجاز "مينغ شي (ming shi) (وهو التاريخ الرسمي لسلالة مينغ) وأيضاً غو جين توشي جي شنغ (gujin tushi jicheng) وهي موسوعة كبرى مصورة، كان تانغ شي (quan tang shi) وهي الأنطولوجيا الكبرى لشعر التانغ، وبيه وين يينفو (peiwen yunfu) وهو معجم التعابير المؤلفة من حرفين أو ثلاثة مرتبة بحسب القافية وكانغ كزي زيديان (Kang xi zidian) (وهو المعجم الكبير للأحرف).

لكن العمل الأكثر طموحاً كان مجموعة سيكو كانشي (siku quanshu) **المجموعة الكاملة للآثار المكتوبة موزعة على أربعة مخازن**[63]. لم يسبق أن ظهر مشروع بهذا الحجم تفرغ له عدة مئات من المثقفين طوال عشر سنوات ما بين 1772 – 1782 وذلك منذ ظهور المجموعة يونغل داديان (yongle dadian) **(المجموعة الكبرى لعهد اليونغل)** التي اكتملت في عهد المينغ سنة 1407. ومن غرائب الأمور، أن هذا العمل الذي كان يهدف إلى احتواء عدائية الطبقات المثقفة الصينية تزامن مع حملة التفتيش الأدبي الكبرى التي قامت ما بين 1774 – 1789 في عهد كيان لونغ (Qian Long). تم حظر تداول آلاف الكتب التي اعتبرت مناوئة للماندشو، أو أنها أُتلفت بالكامل، وتعرض مؤلفوها وأقاربهم لأشد أنواع العقوبات: إعدام، نفي أشغال شاقة، مصادرة الممتلكات... إلخ. طوال خمس عشرة سنة، وفيما كان العمل يجري على صيانة التراث الفكري، كانت هناك ملاحقة قاسية "مطاردة الساحرات" أدت إلى سجن العقول[64].

ومع ذلك علينا ألا نخطئ في فهم طبيعة هذه الخطوة بالطبع. أجل، كان أباطرة الكينغ أساتذة في فن الإفادة من دعم صراطية شنغ – زهو، إلى حد جعلها مقررة في الكتب المدرسية بموجب قرار إمبراطوري صدر سنة 1652. ولكنهم أظهروا حساسية شديدة خاصة إزاء أدنى جفاء أو قلة اعتبار للماندشو، أو حتى للمغول، الذين سبقوهم في إقامة حكم سلالة غير صينية. التناقض فاقع بين مفكرين أحرار مثل يان يوان ولي غونغ اللذين هاجما ملاحقة زهي كزي ولو ليوليانغ (Lü Liuliang) (1629 – 1683)[65] واللذين تعرضت مؤلفاتهما الصراطية الخالصة لملاحقة شديدة بعد وفاتهما لا لشيء إلا لأنها معادية للماندشو. تم قمع كل ما يمكن أن يشكل دلالة على مقاومة وطنية أو تمرد دون أية رحمة: لم يبق أمام رجالات الأدب سوى اللجوء إلى البحث الخالص، فيما فقد النشاط النضالي الذي ظهر في بدايات حكم السلالة الكثير من قوته.

النظرة النقدية في الكلاسيكيات والعودة إلى "دراسات الهان"

نتيجة عدم القدرة على تشكيل جمعيات تستند إلى الأكاديميات الخاصة كما كان عليه الأمر في نهاية عهد المينغ، لم يعد أمام الأدباء غير المنضوين في البيروقراطية والأعيان المحليين من خيار سوى التجمع في مجموعات أسرية. لم يتردد بنيامين. أ. أيلمان (Benjamin A. Elman) في الحديث عن "جماعات مثقفة" شكلت جزءاً كبيراً من النخبة الفكرية المنتسبة بشكل خاص إلى أكاديمية هانلين والمشاركة في مجموعة سيكو كانشو[66]. ربما كانت من بين أكثرها أهمية جماعة جيانغ نان (Jiangnan) التي تكونت حول كبرى المراكز المدينية والتجارية الواقعة في مناطق يانغ زي (Yangzi) السفلى، والتي أخذت تزدهر منذ عهد السونغ: نانكين (Nankin)، ويانغ زهو (Yangzhou) وهانغ زهو (Hangzhou)، وسيزهو (Suzhou) بشكل خاص.

تدريب هذه الجماعات على ممارسة علوم محددة من مثل الفيلولوجيا، التاريخ، الفلك، بحيث أن كل مجموعة أسرية جسدت تخصصاً ما أو تقليداً خاصاً في عملية التفسير. في البدء، ومن أجل قراءة أكثر أمانة، وأكثر تاريخية للكلاسيكيات، سعى الباحثون إلى العودة، متجاوزين ما كُتب في عهد السونغ والمينغ، إلى تفسير عهد الهان، الأكثر قرباً من العصور القديمة، ولكنه بشكل خاص سبق التصورات المتأثرة بالطاوية "لمدرسة السر" وسبق لدخول البوذية. سعت هذه الظاهرة الحساسة، ومنذ القرن السادس عشر حتى قبل سقوط المينغ، إلى العودة إلى الأصول الموثوقة، فبدت أول الأمر ظاهرة داخلية تتعلق بالدراسات الكلاسيكية، وغير مرتبطة بردة فعل معادية للماندشو، رغم أن العودة إلى مصادر الهان تظهر بوضوح نية إبراز هوية صينية صافية في مواجهة كل تأثير "أجنبي".

في المواجهة المعلنة للأفكار المتعلقة "بالأخلاقية والمبدأ" يي لي كزو (yilixue) ظهر البحث الخالص المتعلق "بالتحقيقات والبراهين" كاو زهنغ كزو (kaozhengxue) الذي استمر مسيطراً طوال القرن الثامن عشر[67]. كما تشهد على ذلك وفرة الأنواع التفسيرية الجديدة، فإن البحث الناقد، والتحقيق، ووضع النصوص على المحك، احتل منزلة مركزية في دراسة الكلاسيكيات. لم يعد الأمر محصوراً بالعودة إلى أقصى مدى ممكن من العصور القديمة فقط، وإنما هناك تحول منهجي إذ باتت المعرفة تستند إلى عوامل موضوعية، تجريبية، وليس إلى تفاسير ذاتية وحسب. هناك إذن نسبوية وتأريخيّة، أي إقامة مسافة نقدية، إلى حد يمكن معه إعادة النظر بمفهوم الشرعية بالذات. وبدلاً من دراسة الكتب الأربعة التي اعتمدتها الصراطية الزهيوكزية، والتي كانت إلزامية في الإجراءات الدهقانية، فضّل الباحثون الحقيقيون عليها منذ ذاك **الكلاسيكيات**

الخمس، التي بات ينظر إليها على أنها نصوص تاريخية لا على أنها مصادر لحقائق أبدية.

واحدة من أكبر معارك التبحّر الجديد، هو أن يُثبَت، بالاستناد إلى البراهين الفيلولوجية، أن الأقسام المكتوبة "بالحروف القديمة" من **كتاب التحولات**، والتي تستند إليها في قسم كبير منها الصراطية المرعيّة، وبخاصة في ما يتعلق بالمناظرة المشهورة حول "عقل الداو" و"العقل البشري"، أن هذه الأقسام هي من مزورات القرن الثالث ب. م.، ويمكن أنها تعرضت لتأثير بوذي[68]. عولجت المسألة التي أثارها باحثون منفردون في عهدي السونغ والمينغ، بطريقة منهجية في كتاب **التعليق النقدي للوثائق بالحروف القديمة** لمؤلفه يان روكو (Yan Ruoqu) (1636 – 1704)، الذي اتهم حتى بالتشكيك بأصالة الكلاسيكيات، دافع باقتناع شديد عن العقل النقدي الجديد:

إذا ما سألني أحدهم: "في دراستك **للوثائق** أنت لا تستند إلا إلى مصادر الهان، مشككاً بتلك التي ظهرت في عهدي الجين والتانغ: ممكن أيضاً ولكن كيف يمكنك الاعتماد على التواريخ والتعليقات وأنت تشكك في الكلاسّيكيات؟"

أجيب: "أية كلاسيكيات؟ أية تواريخ؟ أية تفاسير؟ المهم هو أصالتها وحسب. إذا كانت الكلاسيكيات موثوقة، والتواريخ والتفاسير مزورة، يصبح مسموحاً الاستناد إلى الكلاسيكيات لتصويب التواريخ والتعليقات. وبالتالي فلماذا لو افترضنا أن التواريخ والتعليقات هي الموثوقة وأن الكلاسيكيات هي المزورة، ليس مسموحاً أن نستند إلى التواريخ والتفاسير لتصويب الكلاسيكيات[69]؟"

يعتبر هوي دونغ (Hui Dong) (1697 – 1758) منافس يان روكو صاحب كتاب **تحليل الوثائق بالحروف القديمة** غي وين شانغ شي كاو (Guwen Shangshu kao)، غالباً ما يعتبر المؤسس الحقيقي في **سوزهو** "**لدراسات الهان** هان كزي (Hanxue 漢學) بالتعارض النضالي **لدراسات السونغ** سونغ كزي (Songxue 宋學). مع هو دونغ، عرف الاتجاه إلى

التبحر الخالص انعطافة عاطفية، بل وأيديولوجية، وذلك بالهجوم المنظم على صراطية شنغ – زهي المتهمة "بالأمية الفلسفية"، طرح مسألة مدى صدقية الوثائق، والكلاسيكيات "بالحروف القديمة" بعامة، وهي الوحيدة المقررة في منهاج المباريات، أدى إلى تهديد موقع الطبقة الدهقانية القائمة. ومنذ ذلك الحين، غدت "دراسات الهان" التي اقترنت بأسماء كبار الباحثين في القرن الثامن عشر، شكلاً جديداً لمقاومة الصراطية الرسمية.

ديه زهن (1724 – 1777)

وجدت العقلية النقدية الجديدة، من دون شك، مثلها الأبرز في ديه زهن المتحدر من النخبة الفكرية التي ظهرت في وسط أغنياء التجار في جيانغ نان. يمكننا أن نرى في هذا العبقري الفضولي المتشدد، الذي آل على نفسه "ألا يسمح لنفسه ولا للآخرين باستغلاله" وألا "يفتش عن الحقيقي إلا في الوقائع الفعلية". شي شي كيو شي (Shishi Qiushi 實事求是)، يمكننا أن نرى فيه النظير الكفوء "للموسوعيين" معاصريه الأوروبيين. على الطريق الذي شقه ميه ونديغ (Mei Wending) (1633 – 1721)[70] الذي قارن بين الرياضيات الغربية التي أدخلها ماتيو ريشي والرياضيات الصينية، مساهماً بذلك في إعادة تأهيلها، شغف ديه زهن بتاريخ هذا العلم، مظهراً في الوقت نفسه معرفة واسعة ومتشددة في الفيلولوجيا، والفونولوجيا، وعلم اللهجات. ومع ذلك، بقي حتى آخر أيامه، واعياً للرهان الأخلاقي والفلسفي للبحث النقدي الذي هو واحد من أبرز ممثليه في عصره، والذي انخرطت فيه غالبية معاصريه[71]. يرى ديه زهن أن الصرامة الفيولولوجية لا تشكل غاية بحد ذاتها، وإنما هي ممارسة أخلاقية ترمي إلى معرفة تامة "بالكلاسيكيات" الوحيدة القادرة على السماح "بسماع الداو"، أي تعاليم قديسي العصور القديمة (كونفوشيوس ومينسيوس بشكل

أساسي) التي طمرت تحت ترسبات تأويلات تزيد ضلالة بعضها على ضلالة بعضها الآخر:

ما تقودنا إليه الكلاسيكيات، هو الداو. كلماتها هي التي توضح الداو، ولنفهم كيفية تشكل هذه الكلمات لا شيء يضارع الفيلولوجيا والباليوغرافيا. بفضل دراسة الحروف نمتلك اللغة، ومن خلال اللغة نتوصل إلى الدخول إلى عقول ومقاصد قديسي وحكماء العصور القديمة[72].

إلى مصادر المنغ زي

بعد أن تربى في كنف الصراطية الزهوكزية، أخذ ديه زهن يزداد نقداً لها عبر كتاباته التي وإن كانت تستعيد نفس المعاني ولكن بألفاظ أكثر دقة في كل مرة، إلا أنها أظهرت اهتماماً بالاقتراب رويداً رويداً من الصياغة الأكثر صحة. منذ كتابه **يوان شان** (*Yuan shan*) **(أصل الخير)**، الذي ربما كان ثمرة لقائه سنة 1757 مع هوي دونغ، انصرف ديه زهن إلى إبراز ما تحت الصدأ في **المنغ زي**، وتوخى إبراز قوة الرسالة الأصلية المطمورة تحت تعليقات السونغ التافهة. بدقة ووضوح أسلوب جدير بكتابات الممالك المتحاربة، هاجم ديه زهن وبشكل خاص ثنائية المبدأ والطاقة التي جعلت من الرغبات عقبات في وجه الأخلاقية:

جاء في كتاب مبحث في الطقوس: "للإنسان طبيعة مكونة من دم ونَفَس في آن (كزيه كي (xueqi 血氣)، أي طاقة حيوية) وعقل ومعرفة كزين زهي (xinzhi 心知)، أي ملكة عقلية) في نَفَسه، الفرح والحزن والمتعة والغضب فيه لا تعرف الثبات، إنها تأتي استجابة لمؤثرات خارجية: عندها فقط نعرف ما الذي يستطيعه العقل".

كل كائن يمتلك الدم والنَفَس في آن، العقل والمعرفة، فهو لهذا بالذات عرضة لأن تحركه الرغبات. إنها الطبيعة البشرية هي التي تتجلى في الرغبات: من خلال الأصوات، والألوان، والروائح والمذاقات، يظهر الفرق بين ما تحب وما تكره. من يقل رغبات، يقل انفعالات إنها الطبيعة الإنسانية هي التي تتجلى في الانفعالات: من خلال المتعة والغضب، الحزن والفرح،

تميز بين ما يقلقها وما يبعث فيها الاطمئنان. من يقل رغبات وانفعالات، يقل براعة وحصانة. إنها الطبيعة البشرية هي التي تعبر عن نفسها بالقدرة على التمييز والحصافة: من خلال الحسن والقبيح، الصواب والخطأ، تميز بين ما يروق لها وما تنفر منه.

الداو الذي يولّد ويغذي موجود داخل الرغبات، الداو الذي فيه يتواصل الكل من خلال التفاعل داخل الانفعالات. بالتشابك الطبيعي لأحدهما مع الآخر، يحيطان بكل ما يجري في الكون. تكمن القدرة على استنفاد كل إمكانيات الحسن والقبيح في الحصافة، من هنا تأتي قدرة الحاكم. القدرة على استنفاد احتمالات الخطأ والصواب تكمن في القدرة على التمييز؛ وهنا تكمن فضيلة الحكماء والقديسين. عندما تتشابك هذه الطاقة الواحدة مع الأخرى، وعندما يرتكز جوهرهما على الوجوب، فإنهما تستوعبان جميع إمكانات الكون[73].

يخالف ديه زهن هنا ما قال به أخلاقيو نهاية عهد المينغ وبداية الكينغ – الذين وكردة فعل على التصالحية الناجمة بحسب رأيهم عن فطرانية وانغ يانغ مينغ– ذهبوا إلى التمييز بين الرغبات (الصادرة عن الطاقة) والانفعالات (الصادرة عن الطبيعة والمبدأ). تأكيده دون أي التباس (من يقل رغبات يقل انفعالات) يرجع إلى ضرورة جعل الطبيعة البشرية تشتمل على كل شيء، بما في ذلك الرغبات: إذا ما حاولنا استبعاد أدنى مظهر، وأقل خلاصة، نجازف بتدمير وحدة الطبيعة التي ليست سوى الخير البدئي.

اختتمت الدراسات المتتالية التي قام بها ديه زهن حول فكر مينسيوس بوصيته الفلسفية كتاب **التعليق النقدي لمعاني الألفاظ في المنغ زي** الذي أكمله بصعوبة قبل بضعة أشهر من وفاته سنة 1777، بعد أن صار واحداً من مديري المشروع الإمبراطوري لإعداد السيكو كانشو (siki quanshu). كما يشير إلى ذلك العنوان، يشكل هذا الكتاب معجماً للمصطلحات المفاتيح مثل "مبدأ" "داو سماوي" "طبيعة"... إلخ. على طريقة بيه كزي زي يي (Beixi Ziyi) لمؤلفه شين شون (Chen Shun) (1159 – 1223)[74]. وسعى ديه زهن إلى الوصول إلى معناها الأول الذي ينسبه إلى كونفوشيوس ومينسيوس مبيناً ما رآه

انحرافاً ألحقه بها "كونفوشيوسيو السونغ". في هذا الكتاب الجدلي بامتياز يجري عرض فكر شنغ يي وزهو كزي وفق نية مبيتة عمداً إبراز صراطيته، مما يسهل الرد عليه.

من الطاقة إلى مبدأ التمييز

مستعيناً بعلم التأثيل، خلّص ديه زهن عدداً لا بأس به من المفاهيم الأساسية، مما أضيف إليها في عهدي السونغ والمينغ، وبنى فلسفته الخاصة حول المفهوم الذي اعتبره مركزياً: الطاقة الحيوية كي (qi)، الذي غالباً ما كان يذكر لإبراز طبيعته الملموسة بالعبارة الكلاسيكية "الدم والنَفَس". انطلاقاً من ذلك، ومن معطى كل حياة، لا انطلاقاً من مبدأ مفترض "قَبْلياً"، أعاد ديه زهن رسم طريق البحث عن القداسة، من تلقائية "من ذاته هكذا" وصولاً إلى وجوب "ما لا يمكنه إلا أن يكون هكذا". غير أن هذه المسيرة ليست ممكنة، إلا إذا افترضنا، كما فعل ديه زهن بعد زهانغ زيه، أن كل ما يسير وفقاً لاتجاه الحياة هو خير. وهنا بالضبط تكمن الصفة الجامعة للداو: إنه نبع لا ينفد للحياة و"صراط" يتبَّع، إنه طاقة ومبدأ في آن، ولا يمكن اعتباره مبدأ وحسب.

وخلافاً لزهو كزي، الذي افترض أن هناك حداً بين مجال المبدأ "في أعالي الأشياء المرئية" ومجال الطاقة في أسفلها، فإن ديه زهن فهم المبدأ على أنه يقم التمايزات فن (fen 分) التي تخترق مجمل الواقع رغم كل كثافته:

البين – يانغ والعناصر الخمسة هي مكونات الداو الجوهرية. الطاقة الحيوية والملكة الفكرية هي الحقيقة المكونة للطبيعة البشرية. وما إن توجد حقيقة مكّونة، حتى يصبح بمقدورنا إجراء التمايزات[75].

بجعله من الـ لي (LI 理) مبدأ للتمييز، رجع ديه زهن إلى التصور القديم الذي قال به كزين زي على سبيل المثال:

لي، هكذا نسمي التمايزات التي تفرض نفسها إثر فحص دقيق للطافة الأشياء: لهذا السبب نتكلم على "مبادئ التخريج" فنلي (fenli 分理). في ما يتعلق بالماهية المادية للكائنات نتكلم على "مبادئ العضلات" و"مبادئ اللحم" وعن "مبادئ خطوط الجلد". ما إن يتم التخريج، حتى يتضح النظام، ومن دون تشذيب: نتكلم عندها على مبادئ التشعب" تياولي (tiaoli 條理)[76].

كما سبق أن رأينا في ما يتعلق بالطباخ **دينغ في الزهانغ زي**[77]، انطلق مجمل التفكير الصيني الذي كان يدور حول الـ لي من فكرة أنه "يقيم تمايزات في الخارج: أنه شعيرات الأشياء بالذات. وبالتالي لا يجب افتراضه "قبلياً"، ولا اللجوء إليه "بعدياً"، إنه يفرض نفسه بنفسه لأنه يمثل معاً ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. وبالتحديد، ومع استعادة صورة الأوردة والأنسجة الجسدية، المسماة بالاشتقاق المفترض للفظة لي، يوحي ديه زهن أنه بالتوجه نحو "مبدأ التشعيب" تكتمل طبيعتنا، وهكذا نحقق الملاءمة التامة بين التلقائية والضرورة:

في جملة كونفوشيوس: "[في السبعين] كنت أفوضَ أمري إلى رغبات قلبي ومع ذلك لم أكن أخرق أية قاعدة" "تفويض الأمر إلى رغبات القلب" هذا هو الأمر الطبيعي زيران (ziran 自然)، و"دون خرق أية قاعدة" هذا يعني الالتقاء مع الضروري بيران (biran 必然). الضروري والطبيعي ليسا شيئين متمايزين. الضروري ليس شيئاً مختلفاً عن الفهم التام والشامل للطبيعي. لا يبقى بعد هذا ما يدعو للأسف، لا يبقى إلا سلام كبير. إنه ما يطلق عليه القديسون والحكماء اسم "من تلقاء نفسه هكذا" [...].

في الطبيعة البشرية تشكل الرغبات حيز الطبيعي، وتشكّل الفضيلة حيز الضروري. الطبيعي هو ما يرى خارج النشاطات المتعددة لليومي، الضروري هو ما يرجعها إلى الداخل في كل منسجم. معرفة الطبيعي تسمح بفهم تحولات السماء – الأرض، معرفة الضروري تسمح بفهم الفضيلة. وبهذا المعنى قال [مينسيوس] "أن تعرف طبيعتك، يعني أنك تعرف السماء"[78].

وهكذا يلتقي ديه زهن مع الحدس الكبير لمينسيوس: بما أن "كل شيء سبق أن وجد هنا" بالقوة، فإن المسألة بكل بساطة – وهنا كل الصعوبة – هي في ألا يغيب عن نظرنا، أو ألا نجده. والموضوع الذي يمضي زيه زهن في تمحيصه، هو في الصيرورة التي تقود إلى القداسة، والتي يسميها الموروث الكونفوشيوسي "الدراسة". لقد بذل جهده الأقصى لأن يأخذ بعين الاعتبار العوامل الصادرة عن الواقع القاسي، والقادرة على تشكيل عقبة في الوصول إلى الحدس الجميل الأول لطبيعة بشرية طيبة الجوهر: وجود الرغبات التي تشكل جزءاً لا يتجزأ من طبيعتنا، القدرات أو المواهب الخاصة بكل فرد، التي تطرح بطريقة لا مفر منها، مسألة اللامساواة بين الكائنات. لا يقيم ديه زهن رباطاً تواصلياً وحسب، وإنما ملاءمة خالصة وبسيطة بين الرغبات (أو الانفعالات) والمبدأ، مرجعاً صدى – بمعرفة أو لا – ما طرحته بوذية المهوايانا ما بين الظواهر والمطلق:

المبادئ هي جميعها مجرد انفعالات لا تعرف الضلال. ما من انفعالات تقع في منزلتها صحيحة، إلا ويقع مبدؤها في الموقع الصحيح. في كل مرة تعمل فيها شيئاً للآخر، عد إلى نفسك واسألها في عمق سكينتها: "لو فعل ذلك معي، هل أرضاه؟" في كل مرة تطلب فيها شيئاً من الآخرين، عد إلى نفسك واسألها في قلب وجدانها، لو طلب ذلك مني هل كنت سألبيه؟".

عندما أجعل من نفسي معياراً للتعامل مع الآخرين، يبدو المبدأ بكل وضوح. الحديث عن المبدأ السماوي، يعني الحديث عن المبدأ الطبيعي للتمييز: بواسطته تغدو انفعالاتي الخاصة معياراً لطريقتي في التعامل مع انفعالات الآخرين، دون أن يؤدي هذا إلى أي اختلال بين أي منهما[79].

المبدأ، إذن، ليس كينونة أو مثالاً أعلى متسامياً يمكن الوصول إليه عن طريق الاستقراء وحسب، لأن كل بث للطاقة (رغبات، انفعالات، مشاعر) يشتمل بطريقة ملازمة على مبدأه الخاص المتعلق بتمايزه وتوازنه. وإذا كان

زهو كزي قد أوحى بأنه يتحدث عن "مبدأ" بصيغة المفرد وبالحرف الكبير، فإن ديه زهن هو أقرب إلى التحدث عن مبادئ بصيغة الجمع ومن دون الحرف الكبير. وهكذا فإن "خطوط التخريج الخالية من التشذيب" هذه هي ملكتنا العقلية التي تسمح برؤية ومعرفة الأماكن التي تمر فيها. المنزلة المركزية التي يمنحها ديه زهن في تحديده لطبيعتنا البشرية، تضعه في خط كزين زي، كما أن تلك المنزلة التي يوليها للمعرفة في طلبنا للحكمة تجعله – رغماً عنه – جديراً بخلافة زهو كزي.

في مواجهة المنافقين في الأخلاقية ودوغمائيي الجهبذة

عوضاً عن أن يُفهم المبدأ ككينونة مميزة وأولى بالنسبة إلى الطاقة الحيوية، رأى ديه زهن أنه نظام شامل ومنسجم، ملازم للطبيعة البشرية كما للعالم الموضوعي. وكما هو الحال ما بين المبدأ والطاقة فما من تمييز نوعي بين الطبيعة الجوهرية، الخيرة والنقية بالكامل، والطبيعة المادية الممتلئة بالانفعالات والرغبات. شأنه شأن المفكرين المعادين للتقاليد الذين ظهروا في نهاية عهد المينغ، وجد ديه زهن نفسه مقوداً في نقده للثنائية الزهيوكزية ليأخذ عليها تأثيراتها على الأخلاق الاجتماعية بدءاً من طغيان المنافقين، الذين جعلوا من زعمهم معرفة المبدأ مجال احتكار:

نظم القديسون [قديسو العصور القديمة] العالم بطريقة جسدوا فيها الانفعالات وتطابقوا فيها مع رغبات الناس، محققين هكذا "الصراط" الملكي. ومع معرفتنا الجيدة أن لاوزي وزهانغ زي والبوذا لم يكونوا قديسين، فإننا لا نحفل بجميع نظرياتهم المتعلقة "باللارغبة". ولكن مع كونفوشيوسيي السونغ، بدأت مماهاتهم مع القديسين، وفجأة بات الكل قادراً على التمييز بين "المبدأ" والرغبات. وبالتالي لم يعد مفاجئاً في شيء أن يتعامل حكام اليوم مع انفعالات الناس ورغباتهم – هذه الانفعالات والرغبات التي جهد قديسو وحكماء العصور الغابرة على تلبيتها – على أنها منحطة وخسيسة لدى غالبيتهم وغير جديرة أن تؤخذ بالحسبان. وفي ما يتعلق باللجوء إلى المبدأ كوسيلة للرقابة، فإنهم لا يجدون أدنى صعوبة باستحضار أسمى القواعد

المرعية للإدانة باسم الأخلاقية. كبار هذا العالم يستخدمون المبدأ للنيل من الصغار، الأكبر سناً للنيل ممن يصغرهم سناً، أصحاب المناصب الأرفع للنيل ممن هم دونهم. وحتى لو كانوا على ضلال، فإن الأولين يعتقدون أنهم على الصراط المستقيم، فيما الصغار، والأصغر سناً، وأصحاب المناصب الدنيا الذين يحاولون مواجهتهم باسم المبدأ، حتى ولو كانوا على حق، فإنهم يُتهمون بالانحراف.

ونتيجة لذلك فإن من هم في أسفل السلم، لا يستطيعون إفهام انفعالاتهم ورغباتهم التي يتقاسمونها جميعاً إلى من هم في الأعلى، فيما يستخدم هؤلاء المبدأ ليأخذوا على تلك الفئة دونيتها. والواقع أن المتهمين بجريمة الدونية هم عدد غفير. عندما يموت أحدهم بموجب القانون يجد دائماً أحداً ما يرثي لمصيره. ولكن من ذا الذي يشفق على من يموت بمقتضى المبدأ[80]؟

يرى ديه زهن أن المعرفة الموضوعية للأشياء هي وحدها الكفيلة بإيصالنا إلى مبادئها، وتبعد عن الخطر الذي يمثله "المبدأ" المفترض على أنه سامٍ، ولكنه في الواقع خاضع لشتى أنواع التأويلات، والاستغلال و"إقامة العقبات" العائدة إلى أحكام مسبقة جماعية أو فردية. والواقع أن أفضل طريقة تقود إلى معرفة المبادئ تبقى **دراسة الكلاسيكيات**، وهذه قناعة يشترك فيها ديه زهن مع زهو كزي بخلاف وانغ يانغ مينغ[81]. في المقابل، ما من شيء يبدو صالحاً لتلبية متطلبات موضوعية ديه زهن الذي يرى أن العقل الناقد "لدراسات الهان" رغم كونه صحياً في تخليص الموروث من الأوهام، إلا أنه يشيد بتاريخ الهان الذي بقي موضع شبهة أيضاً. إذا كانت الكلاسيكيات هي مفتاح المبدأ، فإن من الواجب – وديه زهن يصر على هذا بشكل شبه مهووس – المعرفة التامة بكل حرف. وفيما لم تكن معرفة الكلاسيكيات بالنسبة لزهو كزي سوى وسيلة للوصول إلى المبدأ الأخلاقي بشكل من أشكال الإشراق، فإن هذه العملية المتدرجة والتراكميّة تمثل بحد ذاتها في نظر ديه زهن الممارسة الأخلاقية بامتياز.

وبالتحديد، على أرضية المزج هذه ما بين البحث الكلاسيكي والنظام الأخلاقي، لم يجد ديه زهن من يتبعه من بين معاصريه. بالنسبة لصديقه كيان داكسين (Qian Daxin) (1728 – 1804) أو نسيبه وانغ مينغ شنغ (Wang Mingsheng) (1722–1798)، البحث **في التحقيقات والأدلة** هو غاية بحد ذاته، ويجب ألا يؤدي إلى الإغراء النظري "بالخطابات الجوفاء حول المعنى الأخلاقي والمبدأ". من المفاهيم الفلسفية لديه زهن التي نهلت بقوة من المصادر الحية للفكر الصيني، يبدو أن زملاءه لم يأخذوا سوى بطريقته في النقد البحثي الذي نقله إلى تلميذه دوان يو كيه (Duan Yu-Cai) (1735 – 1815)، والذي مثله أيضاً في بداية القرن التاسع عشر وانغ نيان سين (Wang Nian sun) (1744 – 1832) ووانغ يين زهي (Wang Yinzhi) (1766 – 1832). المؤرخ زهانغ كزيه شنغ (Zhang Xuecheng) (1738–1801) الذي يعتبر واحداً من القلائل الذين فهموا خطته، ذكر لنا على هذه الصورة القول اللاذع لـ ديه زهن الذي عبر عن مدى ضيقه بطغيان التبحّر في العلم الذي يأخذ شكل العقيدة:

بالنسبة لي علم التأثيل وعلم الأصوات والفلك والجغرافيا هي كما تشبه حملة الكرسي الأربعة، والداو الذي أسعى إلى فهمه هو الشخصية المرموقة المحمولة على هذا الكرسي. للأسف إن من يزعمون أنهم كبار جهابذة عصرنا يصلحون للحديث عن المطر والطقس الجيد مع حملة الكرسي الذي تكملت عنه وحسب[82]!

تقوم فضيلة ديه زهن بالضبط على أنه كان وفي آن الشخصية الكبيرة وحامل الكرسي، وعلى أنه امتلك رؤية قوية للداو المتمثل بمعارف ناقدة وموضوعية، مجسداً بهذا المثل الأعلى لمثقف حديث لايزال يعيش في عالمنا اليوم.

حتى في أقصى مداه، بقي عقل ديه زهن الناقد داخل التقليد، ولم يصل أبداً إلى حد التشكيك بأسبسه. والمقصود هو شحذه واستخدامه كوسيلة لتحري الداو وسبر أغواره في العصور القديمة، دون أية محاولة لجعل صحته موضع تساؤل على الإطلاق. جهبذ آخر كبير بشر بالفعل – دون أن يحمل هو نفسه عبء – النقد الجذري الحديث هو كوي شو (Cui – Shu) (1740 – 1816)، الذي شكل كتابه الضخم **كاوكزين لوَ** (*Kaoxin lu*) **ملاحظات من أجل قراءة نقدية وحقيقية** نموذجاً للقضاء المنهجي والمنظم على الأساطير الواردة في **الموروث التفسيري للكلاسيكيات**[83]. وبشكل خاص تم التشكيك في الأدب المتعلق بالحكام الأسطوريين للعصور القديمة الأولى، الذين طالما قُدسوا باعتبارهم ممثلين للفضيلة، وغدت رموز من مثل ياو، وشين أو يو العظيم مذ ذاك موضوعاً لدراسة تاريخية لا تقديسية. مر عمل كي شي دون أن يلتفت إليه أحد في حياته، لكنه حظي ما بين (1920 – 1930) باهتمام مؤرخين معادين بشكل جذري للتقليد من مثل غو جي غانغ (Gu Jiegang) (1893 – 1980) وهو شي (Hu Shi)[84] (1891 – 1962) في كتاب **انتقادات التاريخ القديم** غو شي بيان (gushi bian).

على غرار كوي شو، وإنما بمنهج مختلف، ساهم زهانغ كزيه شنغ هو أيضاً في تجريد الكلاسيكيات من طابعها التقديسي واللازمني بإعلانه أن "الكلاسكيات الست ليست سوى تاريخ" ووردت هذه العبارة في بداية كتابه **مبادئ عامة في الأدب والتاريخ**[85]. هذه العبارة التي باتت مشهورة، نجد فيها صدى لعبارة وانغ يانغ مينغ: "الداو ليس شيئاً مختلفاً عن الوقائع، والوقائع ليست شيئاً مختلفاً عن الداو". في دفاعه عن التاريخ، الذي هو بالنسبة إليه

"الدراسة العملية" بامتياز، لأنه يؤمّن الوحدة بين المعرفة والعمل، يستحضر زهانغ كزيه شنغ الإرث المزدوج لكل من هانغ زونغ كزي ويان يوان:

سؤال: هل مسموح أن نضع على المستوى نفسه وأن نعالج معاً الفعل العملي ومراقبة الذات [ما ذهب إليه وانغ يانغ مينغ ولو زهونغ زهو] من جهة، والمؤلفات المكتوبة من الجهة أخرى؟

جواب: تهدف دراسة التاريخ إلى تنظيم العالم الراهن جينغ شي (Jingshi 經世): وهي ليست بأي حال من الأحوال ميداناً لكتابة أقوال "جوفاء". فضلاً عن هذا إن **الكلاسيكيات الست** ترجع كلها إلى كونفوشيوس، ومع ذلك فليس من بينها واحدة تعادل في قيمتها بحسب الأبناء الماضين، **حوليات الربيعات والخريفات** التي تهتم عن كثب بالمسائل الإنسانية الراهنة[86].

في الرؤية التاريخانية لزهانغ كزيه شنغ، كونفوشيوس المعتبر تقليدياً قديساً بين القديسين، يبدو وقد حُدَّ من دوره. يقول هو نفسه إنه يكتفي "دون أن يبدع جديداً" بدور الناقل لحكمة وتعاليم الدوق زهو، الحاكم – الحكيم الأكمل والأسمى الذي جسد أعلى درجات الفضيلة المقترنة بأعلى درجات الكفاءة السياسية[87].

في مستهل القرن العشرين، باتت المسألة تتضح أكثر فأكثر بأن التبحر في العلم ليس غاية بذاته، وإنما عليه أن يأخذ بعين الاعتبار الرهانات الأخلاقية والفلسفية، الجمع في "بيت" مشترك بين دراسات الهان ودراسات السونغ كان هذا هو أقصى طموح روان يوان (Ruan Yuan) (1764 – 1849) الذي أسس سنة 1820 أكاديمية المحيط كزيه هاي تانغ (xuehaitang) في كانتون التي سوف تخرّج أشهر مثقفي الجنوب الذين عرفهم القرن التاسع عشر[88]:

في المحصلة، داو القديسين شبيه بمنزل. دراسة الألفاظ وأصلها هي الطريق لبلوغه. إذا مررت بجانبه، جميع خطواتك تحيد بك عنه. ما الذي يجب فعله للوصول إلى القاعة الكبرى والمباشرة في الدراسة؟ الذي يريد إعلاء شأن الداو، ويحتقر التفسير جملة جملة هو كالطائر

الذي يحلق فوق سماء أعلى السقف. إنه يحلق عالياً بكل تأكيد، ولكنه ليس في المستوى الذي يمكنه من مشاهدة ما يقع بين الباب وزوايا المنزل. يرى الآخرون الذين يكتفون بالبحث عن ترتيب الأسماء والأشياء، دون أن يتحدثوا مطلقاً عن داو القديسين، إن كل شيء يجري كما لو أنهم يمضون حياتهم ما بين الباب الرئيسي والمدخل، دون أن يفكروا ولو للحظة واحدة بالإفادة من القاعة والدراسة[89].

هوامش

1 – Jacques Gernet, *L'intelligence de la Chine* (Paris: Gallimard, 1994), pp. 264-265,

لترجمة Ming-Qing انظر: Lawrence D. Kessler, "Chinese Scholars and the Early Manchu State," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 31 (1971), pp. 179-200; Jerry Dennerline, *The Chia-ting Loyalists: Confucian, Leadership and Social Chang in Seventeenth-Century China* (New Haven: Yale University press, 1981); Frederic Wakeman, Jr., *The Great Enterprise, The Manchu Renconstruction of Imperial Order in Seventeenth- Century China* (Berkeley: University of California Press, 1985); Lynn A. Struve, *Voices form the Ming-Qing Cataclysm: China in Tigers Jaws* (New Haven: Yale University Press, 1993), and The Ming-Qing Conflict, 1619-1683, *A Historiography and Source Guide* (Ann Arbor: Association of Asian Studies, 1998).

2 – حول هذه العبارة انظر الفصل 19 "سبر غور الأشياء وتوسع المعرفة" من هذا الكتاب.

3 – Gernet, *L'intelligence de la Chine*, pp. 264-266.

4 – انظر: Yü Ying-shih, "Some Preliminary Observations On the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism," *Tsing-hua Journal of Chinese Studies*, nouvelle série, vol. 11, no. 1-2 (1975), pp. 105-146.

5 – انظر: Chang Hao, "On the Ching-shih Ideal in Neo-Confucianism," *Ch'ing-shih wen-t'i* (Late Imperial China), vol. 3, no. 1(1974).

6 – في ما يتعلق "بالتفرع الثنائي" للقداسة الداخلية **(نيه شنغ)** " و"الملكية الخارجية" **(ويه وانغ)** انظر الفصل 17، الهامش رقم 13 من هذا الكتاب.

7 – هذا على الأقل هو رأي المؤرخ كوان زو وانغ (Quan Zuwang) (1705–1755) الذي أكمل كتاب **سونغ يوان كزو** آن (*Song Yuan Xue'an*) الذي بدأ كتابته هانغ زونغ كزي (Huang Zongxi). وحول لي يونغ (Li Yong) انظر:

Anne D. Birdwhistell, *Li Yong (1627-1705) and Epistemological Dimensions of Confucian Philosophy* (Stanford: University Press, 1966).

حول معطيات بيبليوغرافية تتناول الشخصيات البارزة في سلالة الكينغ انظر:

Arthur W. Hummel, ed., *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, 2 Vols. (Washington: U.S. Government Printing Office, 1943).

8 – *Mingyi daifanglu* (*Le plan pour le prince*), chap.1, "de l'origine du souverain," in: *Huang Zongxi quanji* (*oeuvres complètes de Huang Zongxi*), t. 1, (Hangzhou: Zhejiang Guji Chubanshe, 1985), pp. 2-3,

ومن أجل ترجمة تامة إلى الإنجليزية انظر:

Willian Theodore De Bary, *Waiting for the Dawn: A Plan for The Prince, Huang Tsung- his's Ming-i-tai fauglu* (New York: Columbia University Press, 1993).

مينغ يي (*Mingyi*) هو اسم المشبكة السداسية ذات الرقم 36 في كتاب **التحولات** التي تخفي الحقيقة ولهذا ترجمها و. ت. دي باري (W. T. De Bary) بـ "انتظار الفجر".

Anna M. Shields: "Rares sont les vrais souverains," dans: *Qianshu*, II, 9-9 (Pékin: Zhonghua Shuju, 1955), p. 66,

ترجمة: Jacques Gernet, *Ecrits d'un sage encore inconnu* (Paris: Gallimard, 1991), pp. 230-231.

10 – انظر الفصل السادس، ""قوة إقناع" "الإنساني"" من هذا الكتاب. تجدر الإشارة إلى أنه منذ نهاية القرن السادس عشر حاول زهو يوان زهانغ (Zhu Yuanzhang) مؤسس حكم سلالة مينغ من خلال ممارسته سلطة استبدادية مطلقة تشذيب المنغ زي.

11 – في ما يتعلق بالجمع الرسمي لكتاب **تاريخ المينغ**، انظر أدناه الهامش رقم 62 من هذا الفصل، وحول المينغ رو كزي آن (Mingru xue' An) انظر الفصل 20 الهامش رقم 34 من هذا الكتاب، وحول سونغ يوان كزي آن (Song Yuan Xue' An) الذي أتمه كان زي وانغ انظر أعلاه الهامش رقم 7، والفصل 17 الهامش رقم 5 من هذا الكتاب.

12 – حول لو زهونغ زهو انظر الفصل السابق من هذا الكتاب. وحول تفسير فكره من قبل تلميذه هانغ زونغ كزي انظر:

Huang Zongxi quanji (*Oeuvres complètes de Huang Zongxi*), t. 1, pp. 208-326,

حول النزاع مع شين كيه انظر:

Lynn A. Struve, "Chen Que Versus Huang Zongxi: Confucianism Faces Modern Times in the 17th Century," *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 18 (1991), pp. 5-23.

13 – في ما يتعلق بالانفعالات، انظر الفصل 20، ص 650-651 نهاية المقطع "ما من مبدأ خارج العقل"، من هذا الكتاب. وانظر أيضاً:

Paolo Santangelo, "A Research on: Emotions and States of Mind in Late Imperial China. Preliminary Results," in: *Ming Qing yanjiu* (Paris: Naples and Rome, 1995), pp. 101-209.

14 – في ما يتعلق بمدرسة تيه زهو انظر الفصل 20، الهامش رقم 45 من هذا الكتاب.

15 – بخصوص جي يان وو انظر: Willard Peterson, "The Life of Ku Yen-wu (1613-1682)," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 28 (1968), pp. 114-156, vol. 29 (1969) pp. 201-247,

انظر أيضاً دراسة: Jean-François Vergnaud, *La pensée de Gu Yanwu (1613-1682), essai de synthèse* (Paris: Ecole Française d'Extrême- Orient, 1990).

16 – يغطي هذا الكتاب الموسوعي العظيم، الذي ترجع مقدمته إلى سنة 1676، بطريقة منهجية جميع حقول المعرفة التي يراها غو مفيدة، من الكلاسيكيات إلى الفيلولوجيا، مروراً بالتاريخ والجغرافيا والتقويم... إلخ. الطبعة المعتمدة هنا هي التي أشرف عليها هانغ روشنغ (1799-1837) بعنوان **ريزهيلو جي شي** (*Rizhilu jishi*)، طبع لأول مرة سنة 1834، وأعادت طباعته دار: Huashan wenyi chubanshe, Shijiazhuang (Hebei), 1991.

17– Guan zhong, "Pourquoi Guanzhong ne mourut pas pour Zijiu," in: *Rizhilu jishi* 7, p. 317.

18 – Frédéric Wang, "L'étude de l'esprit," in: *Rizhilu jishi 18*, p. 819.

19 – *Gu Tinglin shiwen ji* (مجموعة قصائد ورسائل ومقدمات وأبحاث غو يان وو)، Hong Kong: Zhonghua shujiy, 1976, p. 43.

المراجع هي في: *Entretiens de Confucius* VI, 25 et XIII, 20.

20 – انظر: Benjamin A. Elman,"From Value to Fact: The Emergence of Phonology as a Precise Discipline in Late Imperial China," *Journal of the American Oriental Society*, vol. 102, no. 3 (1982), pp. 493-500. Sur le *Shuowen Jiezi*,

(المعجم التأثيلي) شوون جيزي الذي اكتمل سنة 100 ب.م. انظر الفصل 12، الهامش رقم 47 من هذا الكتاب.

21 – انظر على سبيل المثال قسم: "Les documents en écriture ancienne," in: *Rizhilu jishi* 2, pp. 88-97, traduite en grande partie par J.-F. Vergnaud, *La Pensée de Gu Yanwu*, pp. 107-111,

في ما يتعلق بالكلاسيكيات "بالحروف القديمة" و"الحروف الحديثة" انظر الفصل 12 "معركة الكلاسيكيات"، من هذا الكتاب.

22 – *Gu Tinglin Shiwen ji*, p. 103.

23 – انظر: Junxian lun (*Traité sur les commanderies et préfectures*), in: *Gu Tinglin Shiwenji*, pp. 12-13,

بخصوص الترجمات الكاملة انظر: Etienne Balazs, *La bureaucratie céleste* (Paris: Gallimard, 1988), pp. 251-252, et J.-F. Vergnaud, *La pensée le Gu Yanwu* (Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient, 1990), pp. 132-133,

جاءت العبارة "ولايات ومديريات". جين كزيان (Junxian) لتشير إلى الدولة المركزية التي قامت سنة 221 ق.م. على يد الإمبراطور الأول بالتعارض مع "الإقطاعية" فنغ جيان القديمة.

24 – بخصوص Wang Fuzhi انظر: Ian Mcmorran: "Wang Fu-Chih and the Neo-Confucian Tradition," in: W.T. Be Bary [et al.], *The Unfolding of Neo-Confucianism* (New York: Columbia University Press, 1975), pp. 413-467, and *The Passionate Realist. An Introduction to the Life and Political Thought of Wang Fuzhi (1619- 1692)* (Hong Kong: Sunshine Book Company, 1992); Jacques Gernet, "Philosophie et sagesse chez Wang Fuzhi (1619-1692)," in: *L'intelligence de la Chine* (Paris: Gallimard, 1994), pp. 303-312; Alison H. Black, *Man and Nature in the Philosophical Thought of Wang Fu-chih* (Seattle: University of Washington Press, 1989); Ernst Joachim Vierheller, *Nation und Elite im Denken von Wang Fu-chih* (Hambourg: Mitteilungen der Gesellscahft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, 1968), and Teng Ssu-Yü, "Wang Fu-chih's Veiws on History and Historical Writing," *Journal of Asian Studies*, vol. 28, no. 1 (1968), pp. 111-123. Enfin pour une "lecture problématique" de wang Fuzhi:

انظر: François Jullien, *Procès ou création. Une introduction à la pensée des lettres Chinois* (Paris: ed. du Seuil, 1989).

25 – انظر: Willard Peterson, "Fang I-chih: Western Learning and the "Investigation of Things,"" in: De Bary, *Unfolding of Neo-Confucianism* (1986), pp. 369-411, and Willard J. Peterson, *Bitter Gourd: Fang I-Chih and the Impetus for Intellectual Change* (New Haven: Yale University Press, 1979).

26 - *Chunqiu jiashuo* (تفسير حوليات الربيعات والخريفات) 1646، Juan 3, in
Chuanshan yishu quanji، حول التقاليد العائلية (المجموعة الكاملة للمؤلفات التي لا تزال موجودة من نتاج وانغ فيزهي)،

22 vols., Taipei, Zhonggua Chuanshan xuehui et Ziyou Chubanshe, 1972 (cette édition reproduit celle de la Taipingyang shudian de Shanghai, établie en 1933 par Zhang Binglin,

(انظر الفصل 22، الهامش رقم 51)، الطبعة الأولى، ص 3648-3649. في ما يتعلق بالاعتبارات التي استوحاها غي يان وي من **الحوليات** انظر أعلاه الهامش رقم 17 من هذا الفصل.

27 - *Zhouyi waizhuan* (*Commentaire externe sur les mutations*)
de 1655, *juan* 2, in: *Chuanshan yishu quanji*, t. 2, p. 866.

28 - Gernert, *L'intelligence de la Chine*, pp. 305-312.

29 - انظر الفصل 20، الهامش رقم 66 من هذا الكتاب.

30- *Zhangzi Zhengmeng zhu* (Commentaire sur "*l'initiation correcte*" *de maître Zhang*), chap. 1, taihe (*L'harmonie supreme*), in: *Chuanshan yishu quanji*, t. 17, p. 9277,

في ما يتعلق بنص زهانغ زيه انظر أعلاه للفصل 17، الهامش رقم 70 من هذا الكتاب.

31 - *Zhangzi Zhengmeng Zhu* 1, p. 9282.

32- المصدر نفسه، ص 9286

33- *Zhangzi Zhengmeng zhy* 2, p. 9311. Pour la formule de Zhang Zai,

انظر الفصل 17، الهامش رقم 74 من الكتاب.

34 - *Zhouyi neizhuan* (*Commentaire interne sur les mutations*) de 1685, juan 5, in: *Chuanshan yishu quanji*, t. 1, p. 511.

35 - *Zhangzi Zhengmeng zhu* 1, p. 9277 .

36 - Du *Sishu daquan shuo* (*Lecture de la* "*Grande somme sur les quatres livres*"), daté de 1665, juan 10, in: *Chuanshan yishu quanji*, t. 13 p. 6983,

حول المجموعة الكبرى حول الكتب الأربعة التي جمعت في القرن الخامس عشر في عهد المينغ وعدا النص الأساس المعتمد في مسابقات المباريات الدهقانية انظر الفصل 20 ص 642-644 من هذا الكتاب.

37 – *Zhouyi waizhuan* (*Commentaire externe sur les mutations*), juan 5, in: *Chuanshan yishu quanji*, t. 2, p. 1103.

38 –في ما يتعلق بجملة زهانغ زي انظر الفصل 17، الهامش رقم 70 من هذا الكتاب.

39 – *Zhangzi Zhengmeng zhu* 1, p. 9286.

40– A propos des *Entretiens* XVII, *Du Sishu daquan shuo* (*Lecture* de la "*Grande somme sur les quatres livres*"), juan 7, in: *Chuanshan yishu quanji*, t. 12, pp. 6715-6716.

41 – A Propos du *Mengzi* I B, Du *Sishu daquan shuo juan* 8, in: *Chuanshan yishu quanji*, t. 13, p. 6772.

42 – Siwenlu neipian (Réflexions et enquêtes, chapitre interne), in: *Chuanshan yishu quanji*, t. 17, p. 9651.

43– Jacques Gernet, "Philosophie et sagesse chez Wang Fuzhi," in: *L'intelligence de la Chine*, pp. 308-309.

44 – A Propos du *Mengzi* I B, Du *Sishu daquan Shuo Juan* 8, in: *Chuanshan yishu quanji*, t. 13, p. 6772. Wufeng désigne le Philosophe des Song Hu Hong (1105-1155).

45 – A propos du *Grand commentaire sur les mutations* (*Xici* B 1), *Zhouyi waizhuan*, juan 6, in: *Chuanshan yishu quanji*, t. 2, p. 1019.

46 – Préface, au Emeng (*Etrange rêve*) de 1682, in: *Chuanshan yishu quan ji*, t. 17, p. 9765,

حول صورة الميزان في التشريع القديم انظر أعلاه الفصل 9، الهامشين رقم 14، 15 من هذا الكتاب.

47 – انظر الفصل 9 "موقع القوة" من هذا الكتاب.

48 – في ما يتعلق بحكم الإمبراطور زهيه زونغ دي سونغ (1085-1100) (حول تاريخ السونغ) *Song Lun* de 1691, Juan 7, in: *Chuanshan yishu quanji*, t. 16, p. 8743 .

49 – انظر الفصل 18 الـ "لي كمبدأ" من هذا الكتاب.

50 – Du Tongjian lun (قراءة "المرآة التامة في تصرف الحكام")،

de 1678, Juan 1, In *Chuansahn yishu quanji*, t. 14, pp. 7317 et 7325.

قدم وانغ فيزهي هذه القراءة بعد مرور ستماية سنة بالضبط على كتاب سيما غانغ الذي يتناول تاريخ الصين منذ القرن الخامس ق.م. وحتى القرن العاشر ب.م. (انظر الفصل 17 "كبار الرجال الفاعلين في سونغ الشمال" والهامش رقم 17 من هذا الكتاب).

51 – Du *Tongjian lun, Juan* 14, in: *Chuanshan yishu quanji*, t. 14, pp. 7791-7792.

للترجمة كاملة انظر: Ian Mcmorran, *The Passionate Realist* (Berkeley: University of California Press, 1985), pp. 140-142.

52 – Du Tongjian lun, Juan 6, in: *Chuanshan yishu quanji*, t. 14 p. 7495.

53 – Conclusion générale au Du *Tongjian lun, juanmo*, in: *Chuanshan yishu quanji*, t. 15, p. 8555.

54 – *Xizhai jiyu* (ملاحظات مأخوذة عن تعاليم يان يوان) juan 9, in: *Yan Yuan ji*،

(ملفات يان يوان) 2 vols., Pékin, Zhonghua shuju, 1987, p. 556.

55 – Gernet, *L'intelligence de la Chine*, p. 282.

56 – *Cunxue bian* (عن حماية القراءة) *Yan Yuan ji*, pp. 70-71.

الكين كزي بيان واحد من المباحث الأربعة التي يجب حمايتها وصونها في نظر يان يوان: الطبيعة (كين كزنغ بيان) الدراسة (كين كزي بيان)، فن الحكم (كين زهي بيان) والإنسان (كينرن بيان).

57 – Cité par Gernet, dans: *L'intelligence de la Chine*, p. 281.

58 – *Cunren bian*، (عن خلاص الإنسان) 2e partie, in: *Yan Yuan ji*, p. 129.

59– Propos de Li Gong rapportés par Guo Jincheng (1660-1700) dans sa préface au *Cunxue bian* in: *Yan Yuan ji*, p. 37,

بخصوص الترجمة الإنجليزية انظر: Mansfield Freeman, *Yen Yuan, Preservation of Learning* (Los Angeles: Monumenta Serica, 1972).

60 – انظر مثال: Huang Pei, *Autocracy at Work: A Study of the yung- cheng Period, 1723-1735* (Bloomington: Indiana University Press, 1974).

61 – حول تقسيم الامتحان إلى ثمانية أقسام **باغي وين** ودور الأكاديميات في عهد المينغ، انظر الفصل 20، الهامش رقم 6 من هذا الكتاب. و"حياة وموت الأكاديميات الخاصة في نهاية عهد المينغ". في ما يتعلق بالأكاديميات في عهد الكينغ انظر:

Alexander Woodside, "State, Scholars, and Orthodoxy: The Chi'ing Academies, 1736-1839," in: Liu Kwang-Chnig, ed., *Orthodoxy in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1990), pp. 158-184.

62 – بخصوص Li Guangdi انظر: NG on-Cho: "Hsing (Nature) as the Ontological basic of Practicality in Early Ch'ing Ch'eng-Chu Confucianism: Li Kuang-ti's (1642-1718) Philosophy," *Philosophy East and West*, vol. 44, no. 1 (1994), pp. 79-109, and *Cheng- Zhu Confucianism in the Early Ch'ing. Li Guangdi (1642-1718) and Qing Learning* (Albany: State University of New York Press, 2001).

بخصوص Li Fu انظر: Huang Chin-shing, *Philosophy, Philology and Politics in 18th Century China. Li Fu (1675-1750) and the Lu-Wang School Under the Ch'ing* (Cambridge: University Press, 1995).

63 – تشتمل هذه المجموعة على مجمل المؤلفات المطبوعة أو المخطوطة التي كانت محفوظة في المكتبات العامة أو الخاصة، وتشكل ما مجموعه 80000 مجلد موزعة وفق منظومة "الأربع فئات" (سي بو (Sibu))، المؤلفات القانونية، والتاريخية، والفلسفية، والأدبية.

64 – انظر: L. C. Goodrich [et al.], *The Literary Inquisition of Ch'ien-lung* (Baltimore: [n. pb.], 1935), rééd. (New York: Paragon Book Reprint Corporation, 1966), and R. Kent Guy, *The Emperor's Four Treasuries: Scholars and the State in the Late Ch'ien-lung Era* (Harvard: University Press, 1987).

65 – انظر: Willian Theodore De Bary: *Learning For One's Self. Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought* (New York: Columbia University Press, 1991), pp. 324-345, and *The Trouble With Confucianism* (Harvard: University Press, 1991), pp. 59 sq,

بات لو ليليانغ، بعد أن أمضى حياته في المقاومة السلبية لسلالة الماندشو، ورفضه العمل في خدمتها بأي شكل من الأشكال، بات حالة بارزة في الملاحقات التي حدثت سنة 1733 فنبشت جثته من القبر، وتم تقطيع أوصال أحد أبنائه بعد قتله، وجرت ملاحقة أحفاده وتلامذته.

66 – انظر: Chow Yung-the, *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China* (Harvard: University Press, 1984).

67 – العبارة **كاو زهنغ كزي** (*Kaozhengxue*) التي استخدمها وانغ يينغلين (Wang Yinglin) (1223 – 1296) منذ عهد سونغ الجنوب، لم تصبح الراية التي ينضوي تحتها الباحثون المهتمون بالكلاسيكيات إلا بدءاً من القرن السابع عشر.

68 – المقصود بذلك نصوص الوثائق المنسوبة إلى كونغ أنغو (Kong Anguo) (156–74 ق.م.) في عهد الهان السابقين، وإلى الخمسة والعشرين فصلاً "بالأحرف القديمة" التي قدمها إلى بلاط الجين الشرقيين المدعو ميه زيه في القرن الرابع. في ما يتعلق بالمناظرة حول "عقل الداو" و"العقل الإنساني" انظر الفصل 19، الهامش رقم 45 من هذا الكتاب، انظر:
Benjamin A. Elman, "Philosophy (I-Li) Versus Philology (K'ao-cheng): the Jen-hsin Tao-hsin Debate," *T'oung Pao*, vol. 69, no. 4-5 (1983), pp. 175- 222.

69 – *Shangshu guwen shuzheng* (تعليق نقدي على الوثائق بالأحرف القديمة) in: *Huang Qing jiingjie xubian* (تتمة لتفاسير الكلاسيكيات في عهد الكينغ) compilé par Wang Xianquian 1888, Juan 2, pp. 2a-b،

ترك هذا الكتاب أثراً عميقاً أثناء تداوله الخاص في نهاية القرن السابع عشر، طبع سنة 1745 بعد وفاة مؤلفه.

70 – انظر: Jean-Clude Martzloff, *Recherches sur l'œuvre mathématique de Mei Wending* (1633-1721) (Paris: Collège de France; Institut des Hautes études chinoises, 1981).

71 – انظر: Yü Ying-shih, « Tai Chen's Choice Between Philosophy and Philology,» *Asia Major,* 3e série, vol. 2, no. 1 (1989), pp. 79-108.

72 – Préface au *Gujingjie gouchen* de Yu Zhonglin, in: *Dai Zhen ji* (Shanghai: Guji Chubanshe, 1980), p. 192.

73 – *Yuanshan* (*l'origine du bien*), 1re partie, in: *Dai Zhen ji*, p. 333. La citation est tirée du *Traité sur la musique (Yueji),* chap. 17 du *Traité des Rites (Liji),*

انظر: Séraphin Couvreur, *Mémoire sur les bienséances et les cérémonies,* t. 2, p. 71.
Pour une traduction en anglais du *Yuanshan,*

انظر: Cheng Chung-ying, *Tai Chen's Inquiry into Goodness* (Honolulu: East-West Center Press, 1970).

74 – حول البيه كزي زي يي (*Beixi Ziyi*) (دلالة المصطلحات بحسب المعلم بيه كزي) انظر الفصل 19، الهامش رقم 51 من هذا الكتاب.

Mengzi ziyi shuzheng (*Commentaire critique du sens des termes dans le* – 75
Mengzi), 2^e partie, rubrique «Tiandao» (Dao céleste), in: *Dai Zhen ji*, p. 287,

انظر الترجمات الإنجليزية: Torbjörn Loden, «Dai Zhen' s Evidential Commentary on the Meaning of the Words of Mencius,» *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 60 (Stockholm: [n. pb.],1988), and Chin Ann-ping and Mansfield Freeman, *Tai Chen on Mencius: Explorations in Words and Meanings: A Translation of the Meng Tzu tzu-i shucheng* (New Haven: Yale University Press, 1990).

76 – Début *Mengzi ziyi shuzheng*, 1^re partie, rubrique "*Li*" (principe), in: *Dai Zhen ji*, p. 265,

في ما يتعلق باستخدام التعبير تياولي (مبدأ تنظيم – تشعب) من قبل وانغ فيزهي انظر أعلاه الهامش رقم 38 من هذا الفصل.

77 – انظر الفصل 4، الهامش رقم 32 من هذا الكتاب.

78 – Xuyan (*Indices de la voie*), étude préliminaire sur le *Mengzi* achevée en 1769, 1^re partie, in: *Dai Zhen ji*, p. 367 et 371.

79 – *Mengzi ziyi shuzheng*, 1^re partie, rubrique "*Li*" (principe), in: *Dai Zhen ji*, pp. 265-266.

80 – المصدر نفسه، ص 275.

81 – حول هذه المسألة انظر: Cynthia J. Brokaw, "Tai Chen and Learning in the Confucian Tradition," in: Benjamin A. Elman and Alexander Woodside, eds., *Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900* (Berkeley: University of California Press 1994), pp. 257-291.

82 – Wenshi Tongyi (مبادئ عامة في الأدب والتاريخ) طبع في: Hong Kong, Taiping shuju, 1964, p. 57.

83 – يصف جان – بيار ديني (Jean- Pierre Dieny) هذا الكتاب الرئيس الذي كرس له كوي شو (Cui Shu) نصف عمره بأنه عبارة عن "مجموعة تتألف من اثني عشر بحثاً مستقلاً، ترجع إلى مراحل مختلفة من العصور القديمة": يختصر عنوان الكتاب ما يطمح إليه انطلاقاً من قراءة نقدية للنصوص **كاو** (*Kao*) يسعى إلى التوصل إلى إقامة علاقة محققة كزين (Xin) مع الماضي انظر: Jean-Pierre Diény, "Les années d'apprentissage de Cui Shu," *Etudes Chinoises*, vol. 13, no. 1-2 (1994), pp. 173-200.

84 – بخصوص Gu Jiegang انظر: Arthur W. Hummel, trad. *The Autobiography of a Chinese Historian: Being the Preface to a Symposium on Ancient Chinese History (Ku*

Shih Pien) (Leyde: [n. pb.], 1931), and Laurence A. Schneider, *Ku Chieh-kang and China's New History: Nationalism and the Quest for Alternative Traditions* (Berkeley: University of California Press, 1971),

حول هي شي (Hu Shi) انظر أدناه خاتمة هامش رقم 6 من هذا الفصل.

85 – Wenshi tongyi (انظر أعلاه هامش رقم 82 من هذا الفصل)،

بخصوص Zhang Xuecheng انظر: Paul Demiéville, "Chang Hsüeh-Ch'eng and his Historiography," in: W. G. Beasley and E. G. Pulleyblank, eds., *Historians of China and Japan* (Oxford: University Press, 1961), pp. 167-185, and David S. Nivison, *The Life and Thought of Chang Hsueh-Ch'eng* (1738-1801) (Stanford: University Press, 1966).

86 – *Wenshi tongyi*, p. 53.

87 – بالنسبة إلى الاستشهاد بمحاورات كونفوشيوس (VII,1) "ما أقوم به هو نقل تعاليم القدماء دون أن أبدع جديداً" انظر الفصل 2 "الصراط الكونفوشيوسي" من هذا الكتاب. في ما يتعلق بالدوق زهو انظر الفصل 1، الهامش رقم 4 من هذا الكتاب.

88 – "محيط التبحر" هي التسمية التي تتوخى الإشادة بهيه كزيو (He Xiu) مفسر "النصوص الحديثة" للهان اللاحقين التي نبشها من الماضي لو فنغ لو في بداية القرن التاسع عشر، (انظر الفصل 22، الهامش رقم 8 من هذا الكتاب). في ما يتعلق بهذه الأكاديمية انظر:

Benjamin A. Elman, "The Hsüeh–hai T'ang and the Rise of New Text Scholarship in Canton," *Ch'ing-shih Wen-t'i (Late Imperial China)*, vol. 4, no. 2 (1979), pp. 51-82.

89 – *Yanjingshi ji* (*Recueil du studio de l'étude des classiques*), ed. Congshu *jicheng*, fasc. 1, p. 32,

يرجع الفضل إلى روان يوان في إعادة طبع *Shisanjing zhushu* الذي يضم أهم التعليقات على الكلاسيكيات الثلاث عشرة من الهان إلى السونغ وكذلك كتاب المختارات الضخم **هانغ كينغ جينغ جي** المجموعة الحقيقية للبحث النقدي المتعلق بالكلاسيكيات في عهد الكينغ.

انظر المقال المكتوب بالألمانية:

Wolfgang Franke, "Juan Yüan," *Monumenta Serica*, vol. 9 (1944), pp. 59-80.

الفصل الثاني والعشرون

الفكر الصيني في مواجهة الغرب: العصر الحديث

(نهاية القرن الثامن عشر – بداية القرن العشرين)

بعد قرن ونصف من الاستقرار، بدأت تلوح على حكم الماندشو الذي بلغ ذورته في المدة الطويلة لحكم كيان لونغ (Qian Long) (1736 – 1796)، علامات التعب، في نهاية القرن الثامن عشر تقريباً. تشهد على ذلك، معارضة فريق من المثقفين والبيروقراطيين لماندشوي مقرب من الإمبراطور، اسمه هيه شن (Heshen) (1750 – 1799). أحيت الذكرى المؤلمة للقمع الذي قام به ويه زهونغ كزيان في نهاية عهد المينغ مبرزة إلى الملأ فساد مجمل المنظومة الاجتماعية – السياسية والبيروقراطية[1]. هذا الحدث الذي ميز مرحلة انتقال الحكم من استبدادية كيان لونغ في القرن الثامن عشر، والتسامح النسبي لحكم جياكينغ (Jiaqing) في بداية القرن التاسع عشر سمحا بقيام علاقات قوة جديدة بين السلطة الإمبراطورية والمثقفين. استعاد هؤلاء من جديد موقعهم وحرصوا على تبيان مواقفهم وإسماع تنبيهاتهم على شاكلة "أحكام خالصة" يرجع تقليدها إلى عهد الهان، وعرفت انتكاسة على يد أنصار دونغ لين[2]. تجذرت الانتقادات الصادرة عن القاعدة البيروقراطية طوال القرن التاسع عشر وصولاً إلى السقوط النهائي للسلالة الماندشوية المتزامن مع سقوط النظام الإمبراطوري في مستهل القرن العشرين.

انطلاقة "النصوص الحديثة" عند منعطف القرن الثامن عشر – التاسع عشر

منذ نهاية عهد المينغ، شوهد تحول فكري لا سابق له، مع ظهور عقل نقدي تجلى بالرغبة في العودة إلى مصادر الهان التي تتعارض مع مجمل تقليد السونغ الذي بات الآن عرضة للسخرية. ذلك أن التبحّر في العلم إبان القرن الثامن عشر سعى إلى أن يجعل أصالته الجوهرية في إحياء تقليد الهان اللاحقين الذي يتناول الكلاسيكيات المسماة "بالكتابة القديمة" (غو ون) في ظل حكم التانغ. ولكن عند منعطف القرنين 18 – 19، حاولت بعض الجماعات الأدبية، وبوجه خاص جماعة شانغ زهو (Chang Zhou) (في جيانغ زو (Jiangzu) الحالية، الرجوع إلى الهان السابقين الذين كان تفسيرهم، على خطى دنغ زهونغ شي (Dong Zhong Shu) يتناول الكلاسيكيات المسماة "بالكتابة الحديثة" (جين ون)[3]. وعندها بدأ الفكاك مَن التبحّر في "التحقيقات والبراهين" التاريخاني والعقلاني، تيارٌ يدّعي أنه أضفى على الكلاسيكيات قيمتها كنصوص تتضمن حقائق لا تخضع للزمن.

تركزت عودة الاهتمام بالتقليد المنسي "للنصوص الحديثة" على **حوليات الربيعات والخريفات** شينكيو (Chunqiu) التي شكلت لب "معركة الكلاسيكيات" في عهد الهان. بسبب وضعها المزدوج ككتب كلاسيكية وتاريخية، كانت في الواقع على مفصل التقليد القانوني والالتزام السياسي. منذ عهد الهان كانت الأثر الكلاسيكي الأكثر لصوقاً بموضوع شرعية الحكم السلالي: بحسب الكتابات المزيفة، كونفوشيوس، نبي نافذ البصيرة و"ملك بلا عرش"، كتبها متنبئاً بقدوم قبيلة ليو (Liu)، وهو مؤسس حكم سلالة هان، وحدد فيها قانوناً ضمنياً في النقد الأخلاقي – السياسي خاطب فيه معاصريه بالقدر نفسه الذي يصور فيه عالماً مثالياً سوف يأتي[4].

مع وضع هذا الإحياء في السياق العام لتطور "دراسات إلهان" علينا أن نشير إلى العقل الإصلاحي الذي دعم تجديد "النصوص الحديثة" والذي غذّاه أدباء شانغ زهو. معقل معارضة الخصيان في عشرينيات القرن السابع عشر، كانت هذه المنطقة مهد تقليد تفسيري، تميز بالرهان السياسي الموروث عن محاربة دونغ لين للفساد والاستبداد في نهاية عهد المينغ، والمقاومة ضد الماندشو في بداية عهد الكينغ، وبقدر ما اكتسبت الإدارة الصينية – وليس الإدارة – من الأهمية بعد عهد كيان لونغ، بقدر ما وعى الأدباء حدود المذهب النصي والفيلولوجي "لدراسات الهان"، وأدركوا ضرورة العودة إلى التزام أكثر فاعلية بالقضايا الاجتماعية – السياسية للمرحلة. وبعد أن تجاوزت الإحالة إلى الهان مجال البحث المتبحّر الخالص، وهي آخر سلالة مكونة للهوية الصينية قبل غزوات "البرابرة" حَملت في طياتها، طوال القرن التاسع عشر، دلالة إصلاحية ووطنية في آن فأخذت تزداد وضوحاً مع الأيام، وذلك في مواجهة استبداد الماندشو أول الأمر، ثم في مواجهة القوى الإمبريالية الغربية. لم تؤد الطبيعة السياسية للمناظرات المدرسية من حيث الظاهر إلا إلى استمرارية ظاهرة ثابتة في كل مراحل التاريخ الصيني: باعتبارها مرجعيات مقررة وأساسية في المباريات الدهقانية، مثلت الكلاسيكيات واختيار الروايات التي يجب اعتمادها رهاناً أيديولوجياً ومؤسساتياً مركزياً.

زهانغ كونيو (Zhuang Cunyu) (1719 – 1788)، معاصر ديه زهن، الذي عمل أميناً للسر لدى الإمبرطور كيان لونغ وجد نفسه مدفوعاً، نتيجة الفساد الذي كان سائداً في عهد هيه شن (Heshen)، إلى الاهتمام بمدرسة غونغ يانغ التي ظهرت مع الهان السابقين[5]. يمكن اعتبار كتابه **شينكيو زهنغ سي** (Chunqiu Zheng ci) **(تصويب المصطلحات في "حوليات الربيعات والخريفات)** بمثابة بيان تجديدي في "النصوص الحديثة" في عهد الكينغ: متخذاً

موقفاً مناقضاً لتفسير "النصوص القديمة" الذي يُعدّ كتاب **الحوليات** "بمثابة كتاب لسوابق تاريخية، تبنى الفكرة الأساس الواردة في غونغ يانغ والتي ترى أنها تتضمن "مقولات لطيفة تحمل رسالة كبرى". رأى فيها زهانغ بشكل خاص دعوة لإصلاح المؤسسات القائمة بحيث تتفوق على تلك التي كانت في الماضي تووغو غيه زهي (tuogu gaizhi)، مما يتطلب الإفادة من سلطة الكلاسيكيات لتبرير، بل وتقديس ممارسة سياسية. ولكن، مع الأيام، نلاحظ أن مركز الثقل إنزلق أكثر فأكثر من "العودة إلى الماضي" نحو "إصلاح الحاضر": وهذا تغيير جذري للتفكير الذي عوضاً عن اجترار الماضي اتجه نحو استشراف المستقبل.

وفيما كانت قراءة **الحوليات** من قبل زهانغ كوينو باتت تكشف عن الانتقال من بحث تقليدي إلى شكل من أشكال الكونفوشيوسية الأكثر إرادوية، قام حفيده ليو فنغ لو (Liu Fenglu) (1776 – 1829) بإدخال البعد التناظري والسياسي الذي بقي ملازماً لتيار "النصوص الحديثة" حتى نهاية القرن التاسع عشر. كان الأول الذي طبق في منصبه الأرفع كوزير للطقوس، وليس على المستوى المحلي لجماعة شانغ زهو وحسب، طبقاً لمبادئ استقاها من دراساته الكلاسيكية والفيلولوجية. مثله الأعلى "بمعرفة الكلاسيكيات بالعمق لتطبيقها عملياً" تونغ جينغ زهي يونغ (tongjing zhiyong) يذكّرنا بالمثل الأعلى لأدباء بداية الكينغ الذين سعوا إلى الربط بين دراسة الكلاسيكيات وتنظيم العالم الراهن(6). كما فتح الطريق أمام المفاهيم الواردة في غونغ يانغ لإطلاق عملية الإصلاحات السياسية.

كان الدور الحاسم الذي مثله ليو فنغ لو أنه استطاع إضفاء الشرعية في نظر التبحّر الناقد على نشاط جده الذي استوحاه غونغ ينغ بزج السجال الذي عرف في عهد الهان بشكله الأكثر استقطاباً والأكثر تماسكاً في المستوى

الفيلولوجي والتاريخي معاً. كان المقصود أن يثبت أن الموروث النصي كله المعتبر صراطياً من نيوكونفوشيوسيي السونغ والمينغ ومن قبل "دراسات الهان" في عهد الكينغ، كان فعلاً يستند إلى كلاسيكيات يزعم أنها "قديمة"، وهي في الواقع من صنع أمين المحفوظات ليو كزين (Liu Xin) (ب.م. 32 – 23 ق.م.) لتبرير ملك وانغ مانغ (Wang Mang) (9 – 23 ب.م.) مغتصب شرعية الهان[7]. وبالتالي أصبح من الأفضل، بدلاً من الرجوع إلى هذه المحرّفات، العودة إلى غونغ يانغ التفسير الذي وجد في **الربيعات والخريفات** الأثر الوحيد الذي لا يرقى إليه الشك من الموروث النصي للهان السابقين والذي منعه في عهد الهان اللاحقين هيه كزيو (He Xiu) (129 – 182)[8].

وهكذا أتم لي فنغ ليو عملية زرع الشك حول أصول الروايات "القديمة" للكلاسيكيات التي صار من الضروري إثبات أصالتها "قبل" عبث ليو كزين بها خدمة لوانغ مانغ. أعطت مزاعم ليو فنغ ليو إشارة البدء بهجوم مركز على ليو كزين، سوف يستعاد في كانتون على يد لياو بينغ (Liao Ping)، وبلغ ذروته مع كانغ يو ويه (Kang you Wei) في تسعينيات القرن التاسع عشر. وتجذرت معركة المدرسة في الوقت نفسه الذي ظهر فيه أن تجديد "النصوص الحديثة" كان يتناغم مع حركة إصلاحية ازدادت جرأة مع الأيام، بل وحتى مع الأفكار الجديدة القادمة من الغرب.

"النصوص الحديثة" والنزعة الاصلاحية

يمثل الجين ون (jin wen)، تيار "النصوص الحديثة" في ظل الهان، يمثل في تاريخ الفكر الصيني أول شكل أيديولوجي إمبراطوري، يقوم على تفسير الكلاسيكيات ويواكب مرحلة الانتقال من نظام إقطاعي إلى إمبراطورية ذات مركزية قوية. والمفارقة هي أن هذا الشكل من الكونفوشيوسية هو الذي جرى بعثه بعد حوالي ألفي سنة للدفع إلى تفكير إصلاحي جذري. في تلك المرحلة

واجه الصينيون هيكلية تنظيمية مختلفة للعالم، فاضطروا إلى التسليم بأن بلدهم ليس العالم كله، ولا هو مركزه، وإنما هو أمة مساوية لتلك الأمم التي نشأت في أوروبا بعد نهاية "النظام البائد". يضاف إلى هذا أن ثقتهم بالقوة الفائقة لإمبراطورية الكينغ بدأت تهتز بدءاً من منتصف القرن التاسع عشر نتيجة عدوانية الغربيين وتفوّقهم العسكري. وبكل تأكيد، ساهمت المجريات المأساوية للأحداث، وإن جزئياً، في تفسير عملية تحوّل موروث الـ كونغ يانغ من الأيديولوجية المحافظة التي كان لا يزال يجسدها حتى القرن الثامن عشر، إلى خطاب سياسي إصلاحي في القرن التاسع عشر. غير أن التحول جرى أولاً وقبل كل شيء بطريقة داخلية، ضمن مفهوم النظام الإمبراطوري نفسه، وبالاستناد إلى مكوناته الشرعية، بدءاً من سلطة الكلاسيكيات[9].

إنها صورة كونفوشيوس أولاً، نقطة مرجعية مركزية لسلطة الكتابات التي تتطور بشكل كبير. فبعد أن كان هو الذي حدد من خلال الكلاسيكيات، وبخاصة **الربيعات والخريفات**، مبادئ السلطة السياسية وسبل مواجهتها، انتقل كونفوشيوس من كونه مفكراً أخلاقياً لدى النيوكونفوشيوسيين في عهد السونغ إلى كاتب حوليات لدى الفيلولوجيين والمؤرخين في نهاية القرن الثامن عشر. وفي هذه المرحلة بالذات أعاد ليو فنغ ليو له اعتباره في تركيزه على بعد "القديس" النبي و"الملك من دون عرش" في مملكة الهان السابقين، وهو قد ظهر "لا لأن السماء أرادت إنقاذ الزهو الشرقيين من الفوضى، وإنما لأنها منحته تفويضاً من خلال **الربيعات والخريفات** لإنقاذ عشرة آلاف جيل من الوقوع في الفوضى"[10].

بإضفائه مسحة نبوية على حياة ورسالة كونفوشيوس حاول لو فنغ لو صياغة ضرورة سياسية جديدة بمصطلحات حافظت مع ذلك على كلاسيكيتها باتخاذ مرجعية لها المفاهيم الكوزمولوجية الواردة في "جين ون" الهان، المقترنة

بأدبيات محرّفة من الكهانة وقراءة الطالع. في نظر دونغ زهونغ شو زعيم مدرسة غونغ يانغ للهان السابقين، فإن حادثة أسْر القارن المروية في نهاية **الربيعات والخريفات**، كانت مؤشراً على أن كونفوشيوس حصل قبل موته بقليل على تفويض السماء:

عندما توفي يان هوي (تلميذ كونفوشيوس المفضل)، قال المعلم: "واحسرتاه، لقد أرادت السماء موتي أنا!". وعندما مات زيلي (تلميذ آخر من تلامذة كونفوشيوس) قال المعلم: "واحسرتاه"، لقد قطعت السماء خيط حياتي أنا بالذات!" عندما تم أسر القارن خلال رحلة صيد في الغرب، قال المعلم كونغ: "بلغ صراطي نهايته!" [11].

كحاكم متخيل، اختارت السماء كونفوشيوس في مرحلة من الفوضى والانحطاط ليستلم التفويض، ويقيم مؤسسات جديدة للأجيال القادمة. هنا يجري التركيز بإصرار على المظهر المؤسساتي للمثال الأعلى الكونفوشيوسي، مظهر "السيادة الخارجية" ويه وانغ (Waiwang) بالتعارض مع "القداسة الداخلية" نيه شنغ (nei sheng) التي ازدهرت ما بين عهد السونغ ونهاية عهد المينغ[12]. أن يقدِّم كونفوشيوس مثالاً أعلى للسيادة، يعني العودة إلى وضع "رجل الخير" في المستوى الأول من المشاركة الفاعلة في "تنظيم العالم الراهن" التي يجب أن يترجمها الأدباء الإصلاحيون في نهاية القرن التاسع عشر بالوعي الحديث "لالتزام" المثقف.

من خلال ما تقدم، تكمن المسألة في معرفة كيف أن تصوراً كوزمولوجياً يرجع إلى عصر الهان، يمكن أن يستوعب مفاهيم سياسية غربية خالصة من مثل البرلمانية. في نهاية الربع الأخير من القرن التاسع عشر فقط، بدأت مظاهر التشكيك "تلقي بظلالها ليس فقط على الفاعلية الوظيفية للنظام المؤسساتي وإنما أيضاً على مشروعيته الأخلاقية"[13]. أعيد إثارة مدى شرعية المفهوم الكوزمولوجي للسلطة، الذي اختلط فيه المدني والديني، ونُظر فيه إلى

ابن السماء باعتباره محوراً مركزياً لعالم يُشعّ سلطته الشاملة، أعيد طرح هذه الشرعية على ضوء النموذج البرلماني الجديد.

"النصوص الحديثة" والتشريع

مظهر آخر مهم من تجديد "الجين ون" في نهاية عهد الكينغ، هو إعادة اكتشاف التوليفة التي قام بها موروث ونغ يانغ الهان السابقين ما بين الطقوس والقوانين، والتي شكلت فيها السلطة الخاصة بالطقوس، المعادلَ الوحيد لشمولية القانون. إذا أخذنا بعين الاعتبار الدور الحاسم الذي مثله المشرعون في تكوين الأيديولوجيا الإمبراطورية في بداية عهد الهان، فإن التقليد التأويلي الذي تناول غونغ يانغ وثَّق الرابط ما بين القانون و**حوليات الربيعات والخريفات**. يستند مجمل التفسير التعليق إلى الفكرة القائلة بأن الفروقات الدقيقة الاصطلاحية والأسلوبية في الكلاسيكيات، أدخلها كونفوشيوس عن قصد للتعبير عن أحكام أخلاقية، كالمدائح والمثالب، تتناول الوقائع المعروضة والأشخاص المذكورين. وهكذا أصبح من الممكن أن نقرأ بين السطور رسالة أخلاقية مرمزة قابلة لفك شيفراتها بواسطة شبكة تأويلية يمكن أن تساعد على تحديد سوابق تحسم مسألة العدالة.

مع غونغ زي زهن (Gong Zizhen) (1792 – 1841) وويه يوان (Wei Yuan) (1794 – 1856) أهم تلميذين لليو فنغ لو، الذي عندما كان في قمة ما بلغه في حياته كوزير للطقوس، دربهما على قراءة ونغ يانغ، خرج تجديد "النصوص الحديثة" من الحدود الجغرافية لمجتمع شانغ زهو، وغدا تياراً قوياً على المستوى الوطني. غونغ زي زهن (Gong Zizhen)، حفيد الفيلولوجي الكبير دوان يو كيه (Duan Yu Cai) (هو نفسه تلميذ ديه زهن)، كان شاعراً وناثراً معروفاً، ومؤلف كتاب **مقارنات مع الحالات المحسومة بمقتضى الربيعات والخريفات** شينكيو جويه شي بي (Chunqui Jueshi Bi). حتى وإن

كان هذا العنوان يذكرنا بعنوان حالات العدالة المحسومة بالنظر إلى "**الربيعات والخريفات**" شينكي جويه يو (Chunqiu Jueyu) المنسوب إلى دونغ زهونغ شي،، فإن الأمر أقرب إلى أن يدور على "مقارنة القوانين المستخلصة من شينكيو مع القوانين المطبقة في ظل الكينغ، وبخاصة تلك الواردة في القانون الإمبراطوري"[14]. كان يهدف إلى تحديد طبيعة العلاقة بين عصور قديمة تُجَلّ لحكمتها وتعدد الحالات الصادرة عن الحاضر المعيش. شأنه شأن لي فنغ لي، يؤكد غونغ زي زهن على الصلةِ الوثيقة بين الطقوس والقوانين:

بعضهم قد يثير السؤال: "أن نمارِس الطقوس، أو أن نطبق العقوبات: أيهما أفضل؟" أجيبهم: "قوانين العقوبات المكتوبة، هو الذي يسمح بتحديد معنى الطقوس. ما إن نغادر [مجال] الطقوس، حتى نقع في [مجال] العقوبات، من المستحيل البقاء بين الاثنين"[15].

في نظر مناصري الجين ون، تلتقي القوانين الجزائية والقواعد الطقوسية حول نفس الهدف: الحفاظ على القيم البشرية مع الحرص على احتواء تطور الأزمنة والتقاليد. يرى غونغ زي زهن أن كونفوشيوس ألف **الربيعات والخريفات** بهدف صياغة رؤية أخلاقية كونفوشيوسية تستند إلى علاقات اجتماعية منظمة وهرمية. نجد هنا إعادة تأسيس للمعنى الأساسي في الموروث التأويلي لـ غونغ يانغ "التكيف مع الظروف" كان: (quan 權)، توليفة من الأخلاقية الكونفوشيوسية والمؤسسات التشريعية، من الطقوس والقانون، من الكلاسيكيات والتاريخ[16].

سوف يجري توسيع هذه العلاقات التضمينية، الناجمة عن المزج بين الكلاسيكية الكونفوشيوسية والممارسة التشريعية، طوال القرن التاسع عشر على يد أدباء وموظفين ذوي عقل إصلاحي، اضطروا إلى الاعتراف بأن المعالجات التقليدية لم تعد تكفي لحل مشاكل على درجة عالية من الخطورة، مثل ازدياد عدد السكان والفساد البيروقراطي، والثورات الداخلية، والغزوات الخارجية. وهكذا

انتهى الأمر بالبعد الأيديولوجي والسياسي "للنصوص الحديثة" بالالتقاء مع الاهتمامات البراغماتية للأدباء – الموظفين، والقضاة والأخصائيين في القانون. من خلال تفكيرهم حول مسألة "تنظيم العالم الراهن" جينغ شي (Jing Shi)، عبروا عن قلقهم ومنذ القرن الثامن عشر، إزاء تكاثر التشريعات والخلل في آلية عمل الجهاز الإداري والقضائي وحاولوا العودة إلى مبادئ أكثر عمومية.

فضلاً عن أعماله التي تناولت **الأناشيد** و**الوثائق** من بين الكلاسيكيات، اشتهر ويه يوان (Wei Yuan) بمؤلفاته التي تناولت موضوعات عملية من مثل الدفاع البحري والضرائب واحتكار الملح والهندسة المائية، إلى حد أن بعضهم اعتبر مشرعاً. سنة 1827، ظهر كتابه **مجموعة نصوص لسلالة كينغ حول تنظيم العالم الراهن** الذي مارس تأثيراً كبيراً في أوساط الأدباء[17]. مثله مثل زميله في الدراسة غونغ زي زهن، عالج ويه يوان حتمية التغيير ونتيجته التي لا بد منها، إصلاح المؤسسات:

منذ الأزمنة الموغلة في القدم، وقبل السلالات الثلاث لم تكن السماء أبداً كما هي عليه اليوم، ولم تكن الأرض أبداً كما هي عليه اليوم [...]. لم يكن يجري على أفواه أدباء السونغ سوى الحديث عن السلالات الثلاث. واتضح أن الحقول المربعة المساحة، وبنية النظام الإقطاعي، وطريقة التوظيف في ظل السلالات الثلاث، لا يمكن بعثها. يؤدي هذا كله إلى دفع العقول البراغماتية إلى نقد الأساليب الكونفوشيوسية لعدم جدواها. رجل الخير الذي يسعى إلى إقامة النظام دون أن يمتثل إلى عقلية ما قبل السلالات الثلاث سوف يتعرض لأن يُتهم بالسوقية، ولكن في حال عدم معرفته تطورَ الظروف منذ السلالات الثلاث، سوف يتعرض للوقوع في اللاجدوى [18].

بتجريد الحقائق الأبدية التي يزعم وجودها في الكلاسيكيات من جوهرها للتأكيد على التحول المستمر لجميع الأشياء، أعادت حركة تجديد "النصوص الحديثة" المترابطة مع وجوب "تنظيم العالم الراهن" أعادت إثارة مسألة مفهوم

الشرعنة بالذات. والواقع أنه إذا كان من المسموح الشك بالموروث الكلاسيكي، يصبح من الممكن الشك في كل شيء، ولم لا يشك في النظام الإمبراطوري؟

في الأولوية المعطاة للسياسة، التي فرضت نفسها كأمر بديهي على عدد من الأدباء – البيروقراطيين والذين – وهذا أمر يستحق أن نلتفت إليه – لم يتصدّوا لشرعية حكم المانشو، عادت بعض الموضوعات التي تناولها المشرعون إلى الظهور من مثل الفائدة في التطبيق الدقيق للقوانين. ولكن تزايد الشعور بالحاجة الملحة إلى إجراء إصلاح عميق في المؤسسات: إعادة النظر في نظام الامتحانات، إلغاء البحث الثماني الأقسام لصالح علوم أكثر تلاؤماً مع حاجات المرحلة، التقارب بين الإمبراطور والأدباء الراغبين بأن يستعيدوا دورهم كمستشارين – أصبحت مطالب تتكرر في جميع الحركات الإصلاحية.

أوائل المواجهات المفتوحة مع القوى الأجنبية

بتطبيق عقيدة مدرسة شانغ زهو في نقد المؤسسات، ساهم تلامذة ليو فنغ لو في نشر فكرة الإصلاح المتدرج. غير أن هذا العقل الذي كان لا يزال ينهل من المصادر الكلاسيكية، بات أكثر جذرية (راديكالية) بدءاً من النصف الثاني من القرن التاسع عشر عندما تحولت الاحتكاكات مع البلدان الغربية إلى نزاعات تغذيها شهية هذه البلدان إلى السيطرة ورغبتها في حماية الإرساليات المسيحية(19). توفي غونغ زهي سنة 1841، بعد سنة من بداية حرب الأفيون الأولى. في الوقت الذي وضعت فيه هذه الحرب أوزارها سنة 1842 باتفاق نانكين الذي منح القوى الغربية عدداً من الحقوق والامتيازات على الأراضي الصينية، وبشكل خاص فتح "مرافئ المعاهدة"، في ذلك الوقت انتهى ويه يوان من تأليف كتابه **بحث مصور عن بلاد ما وراء البحار** إقترح فيه مقاتلة الأجانب باستعمال أسلحتهم وزرع الشقاق في ما بينهم وفق المبدأ القديم القائل: "قهر البرابرة بالبرابرة". لقي هذا الكتاب نجاحاً كبيراً، لا في الصين وحدها، وإنما

في اليابان أيضاً، حيث ساهم وبما لا يقبل الشك في الإيحاء بالإصلاحات التي جرت في عهد الميجي (meiji)[20]. توفي ويه يوان سنة 1856 بعد ثلاث سنوات من إقامة "العاصمة السماوية" التي أقامها الـ تيه بينغ (Taiping) في نانكين، فيما اندلعت في ذلك الوقت حرب الأفيون ضد إنجلترا وفرنسا.

ومنذ سنة 1850 قامت ثورة التيه بينغ في الجنوب في غانغ كزي (Guangxi) باسم "عبادة الله العلي" وهي تشيّع توفيقي تضمن مكونات مسيحية، ونظّر له هونغ كزي كان (Hong Xiuquan) (1814 - 1864)[21]. في السنة التالية، أعلن هذا الأخير نفسه حاكماً أعلى للـ "المملكة السماوية للسلام الكبير" تيه بينغ تيان غو (taiping tianguo)، مستعيداً موضوعاً طالما تكرر في الأدب القديم وشكل مادة لتفكير وتأمل عديد الأدباء الإصلاحيين من مثل كانغ يو وييه (Kang Youwei)[22]. ورأى كثيرون أن المساواتية الاستبدادية للتيه بينغ تذكّر بتلك الحركات الألفية التمردية التي ساهمت في سقوط الهان بدعوتها إلى هذا "السلام االكبير" نفسه. انتهت "المملكة السماوية" التي تخيلت أنها سوف تستمر كسلالة وراثية، إثر سقوط عاصمتها نانكين سنة 1864، مخلية الساحة أمام قوة إمبراطورية لم تقل كلمتها الأخيرة بعد. أثارت هذه الحرب ردة فعل صراطية دعت إلى نظام أخلاقي نيوكونفوشيوسي وإلى إحياء مدرسة تونغ شنغ القديمة في أنهوي، والتي مثلها وبشكل خاص فانغ دونغ شي (Fang Dongshu) (1772 - 1851)[23]. هذا الحامل الأخير لراية صراطية السونغ في بداية القرن التاسع عشر "أنصف دراسات الهان" في كتابه هانكزي شانغ دي (*Hanxue Shangdui*)، 1824، الذي أعلن موتها في الواقع: أخذ عليها منهجها الفيلولوجي المفرط وغير القادر على التفكير العميق في المسائل الأخلاقية والأوضاع المأزومة التي عاشتها الصين يومذاك.

نتيجة أخرى لحرب التيه بينغ: حركة التحديث، أي الغربنة في الميادين العلمية والتقنية، التي نظّر لها فنغ غيفن (Feng Guifen) (1809 - 1874). التمييز الذي قال به بين الموروثات الصينية التي يجب الإبقاء عليها، والتقنيات الغربية التي يجب الأخذ بها، أعادت التمييز الكلاسيكي بين الأساس المكون تي (ti 體) والوظيفة يونغ (Yong 用): "تعاليم الصين كأساس مكوّن، تعاليم الغرب كممارسة وظيفية" زهونغ كزي ويه تي (zhong xue wei ti)، كزي ويه يونغ (xixue wei yong). عبارة شهيرة سوف يتبارى الناس في تكرارها وبخاصة من قبل زهانغ زهي دونغ (Zhang Zhidong) (1837 - 1909) عشية إصلاحات سنة 1898.

وبدءاً من ستينيات القرن التاسع عشر، تشكلت على رأس البيروقراطية الإمبراطورية حركة تعمل لصالح "التمتين الذاتي" - زي كيانغ (ziqiang) - وهذه العبارة مأخوذة من **كتاب التحولات** - أي تشكيل قوة عسكرية واقتصادية تستوحي إلى حد كبير التقنيات الغربية. في هذه المرحلة المتأخرة نسبياً، سيطرت الـ فكرة القائلة بأن الخطر المباشر على الحكم مصدره الخارج، وأنه يجب مواجهة الغرب بأسلحته. وفي الوقت نفسه ظهر الوعي بالانتماء إلى الصين باعتبارها كياناً لا مركزاً للحضارة يتعارض مع "البرابرة". لم يعد الأمر يتعلق بشعور تقليدي بالتفوق الثقافي والسياسي، وإنما يدور حول قفزة وطنية حقيقية. ومع بقاء الصين بلد الوسط[24]، كان عليها عندئذٍ أن تدرك أن النظام الذي تفرضه على قسم كبير من العالم بات مهدداً.

إذا كان وعي هذه المسألة جاء متأخراً إلى هذا الحد، فمرد ذلك إلى أنه كان لا بد من وقتٍ كافٍ للاعتراف بالتفوّق الموضوعي للغرب، ليس في المجال العلمي والتكنولوجي وحسب، وإنما أيضاً في إدارة الثروات البشرية والمادية، في حين كان النظام السياسي الصيني يتعرض لتآكل مستمر منذ نهاية القرن

الثامن عشر، وأصيب في الصميم مع أزمة التيه بينغ (taiping) الخطيرة. في نظر المراقبين مثل وانغ تاو (Wang Tao) (1828 - 1897)، المفتون بنموذج انجلترا، والذي عمل مدة من الزمن مع العالم الاسكتلندي المتخصص بشؤون الصين جايمس ليج (James Legge) (1815 - 1897)، في نظر هؤلاء لا فائدة من اعتماد التقنيات الأجنبية إذا كانت الأساليب الإدارية غير ملائمة، وبالتالي فإن مقومات "الدولة" بالذات مهددة بالإنهيار[25].

متحمس آخر لإنجلترا هو يان فو (Yan Fu) (1853 - 1921) درس الإنجليزية والمواد العلمية في مدرسة ورشة السفن في فيزهو. وبعد سنتين أمضاهما في "البحرية الملكية" في نهاية سبعينيات القرن التاسع عشر، تأثر بشكل عميق بالفلسفة والفكر السياسي الإنجليزي، وبخاصة الداروينية حيث طبق أطروحتها القائلة ببقاء الأفضل على المجتمعات البشرية. هذا ما كشفت عنه أبحاثه المنشورة ما بين 1895 و1898[26]، وأيضاً تعليقاته الواردة في ترجمته لكتاب توماس هاكسلي (Thomas Huxley) **تطور وأخلاقيات** (*Evolution and Ethics*)، تيان يان لين (Tianyan Lun) التي أتمها سنة 1896. في العالم البشري، أعلن يان فو أن الصراع الدائم من أجل البقاء يحدث أولاً بين الجماعات التي تتخذ في السياق الحديث شكل الدول القومية. ولترجمة هذا المفهوم، لجأ يان فو إلى كلمة كون (qun)، وهو مصطلح مأخوذ من المعجم الكلاسيكي الذي يرجع إلى مرحلة ما قبل الإمبراطورية، إلى كزين زي، ويعني في الأصل قطيع حيوانات، وتضمن منذ كونفوشيوس دلالة إيجابية، بالتعارض مع دانغ (dang 黨)، وهو مصطلح انتقاصي يدل على "الزمر"[27]. ولهذا، ومن أجل تجاوز هذا الحكم المسبق السلبي، ومع انبعاث عقلية دونغ لين عند منعطف القرنين الثامن عشر – التاسع عشر، عادت الحظوة إلى

مصطلح **كون** للدلالة على الجماعات والتنظيمات التي تسعى إلى إسماع صوتها في الموضوع السياسي.

مقتنعاً بأن المجموعات الاجتماعية أو الوطنية لا يمكن أن تتقدم ما لم يكن أعضاؤها أقوياء كأفراد، دعا يان فو الصينيين إلى إحياء مادي وفكري وأخلاقي. مهاجماً خمولهم ونفاقهم، وخمولهم، وقلة إحساسهم بالشرف، أراد أن يراهم مواطنين ديناميين ومسؤولين. بهذا المعنى، مثلت رسالة يان فو الداروينية مكوناً أساسياً للعقلية الإصلاحية لتسعينات القرن التاسع عشر. ما بين سنة 1900 – 1910 أصدر سلسلة من الكتب المترجمة، مصحوبة بتعليقات وشروحات شخصية مكتوبة بلغة كلاسيكية مرهفة أحدثت تغييراً حقيقياً في المجال الصيني: **دراسة في علم الاجتماع** (*The Study of Sociology*) **كين كزي سيان** (*Qunxue siyan*)، لهربرت سبنسر (Herbert Spencer)، **رفاه الأمم** (*The Wealth of Nations*) **(يوان فو)** (Yuanfu) لآدم سميث (Adam Smith)، **في الحرية** (*On Liberty*) **(كين جي كان جي لين)** (Quanjiquan jielun) لجان ستيوارت مل (John Stuart Mill). **روح الشرائع** (*L'esprit de loi*) **(فايي)** (Fayi) لمونتسكيو (Montesquieu).

كانغ يوويه وذروة إصلاحية "النصوص الحديثة" (1858 – 1927)

طوال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومع اشتداد حركة التبادل الثقافي مع الغربيين، وبخاصة المرسلين، أخذت أفكار جديدة تشق طريقها، وبخاصة الفكرة البرلمانية، أو فكرة مساهمة الشعب في الحكم بواسطة الصحف التي تحرك الرأي العام مين كينغ (minqing 民清)، وهذه عبارة تستحضر العبارة التقليدية "أحكام خالصة" كينغ يي (qingyi 清議). في الوقت نفسه، استخدم الأدباء الصينيون جميع الوسائل للتعبير عن أفكارهم الإصلاحية، منقبين في جميع الزوايا المستورة لتراثهم الثقافي الذي طالما تعرضت بعض

مظاهره للتعمية من قبل الصراطية الإمبراطورية. وقد لاحظ ليون فانديرميرش (Léon Vandermeersch) "أن الكونفوشيوسية كانت يومها تتعرض للنقد القاسي في الأوساط التقدمية من قبل أولئك – يان فو على سبيل المثال – الذين يحمّلونها مسؤولية تخلف المجتمع الصيني، تاركة البلاد مكشوفة وعاجزة عن مواجهة الإمبرياليتين الغربية واليابانية. وأولئك الذين استمروا في تعلقهم بها، ليس بمقدورهم عدم الإحساس بوجوب تجديدها. ومع ذلك، فإن هؤلاء من جهة ثانية، كانوا يرون أن الموروث الصيني غني بما فيه الكفاية، ليشتمل في مكان ما على المصدر الفكري الذي يمكنه أن يغذي هذا التجديد"[28].

هذا التصميم على تعبئة جميع مصادر الثروة التقليدية جسده بشكل بارز كانغ يوويه (Kang Youwei)[29]. تلقى علومه في أكاديمية "المحيط" الجهبذية التي أنشئت سنة 1820 على يد روان يان (Ruan Yuan) في كانتون[30]، بدأ بتمثل ما يستطيعه، وفي جميع الاتجاهات. على مقربة من مستعمرة هونغ كونغ البريطانية أصابه تأثر بالغرب فاستشعر الحرب الصينية – الفرنسية ما بين (1884 – 1885). شخصية متقدة، وعلى قناعة تامة برسالتها الكبرى المتمثلة بخلاص العالم الذي شعر أنه مسؤوليته: بدا كانغ منذ شبابه كما لو أنه قديس أو بودهيساتفا. وكان بهذا ممثلاً حقيقياً لتجديد بوذية المهوايانا حوالي نهاية عهد الكينغ، التي تلامس بشكل خاص، وهنا المفارقة، المثقفين العلمانيين والتقدميين. منصهرة منذ زمن طويل بالثقافة الصينية، بدت البوذية بالفعل قادرة على مواجهة الأخلاقية المسيحية كما التأملات الفلسفية التي ينادي بها الغرب على حد سواء[31]. في الوقت نفسه، ومن قبيل التحدي للصراطية الزهوكزية التي كانت لا تزال مطبقة رسمياً في أيامه، استخرج كانغ من المصادر الصينية القديمة، تصوراً للعالم الحيوي والطبيعي والكوزمولوجي موروثاً من مينسيوس

ودونغ زهونغ شي، يتمحور حول الـ كي الطاقة البدئية للكون، ووحدة السماء والإنسان.

في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، بات من الملح إعادة تقويم الموروث الكلاسيكي رأساً على عقب، إذا أريد منح الأمة فرصة للخلاص من الاستلاب المطلق. تجديد "النصوص الحديثة" الذي أخذ يزداد جذرية، وجد صدى في كتابات كانغ يوويه سنة 1891، في الوقت نفسه الذي فتح فيه مدرسة في كانتون، حيث كان من تلامذته ليانغ كي شاو، ظهر كتابه **دراسة نقدية حول الكلاسيكيات المحرّفة التي أعدها باحثو سلالة كزين** (خلو العرش من وانغ مانغ ما بين 9 و23 ب.م). اتهم كانغ تيار "النصوص القديمة" بكامله، بأنه كان دائماً حجر عثرة في طريق كل عقل إصلاحي، وصراطيته كانت سبباً في تكلّس وعقم مجمل الموروث الفكري الصيني:

كان لو كزين أول من زوّر، وأدخل التشويش إلى أنظمة القديس (كونفوشيوس). ترويج هذه الكلاسيكيات المحرّفة والتطاول على نهج كونفوشيوس، اكتمل على يد زهنغ كزان. خلال ذلك الزمن الواسع الممتد إلى ألفيتين، طوال السنة، والشهر، واليوم، والساعة، وجهبذة المئات، والآلاف، وملايين المتأدبين، وصرامة الأنظمة الطقوسية والموسيقى لعشرين سلالة، هذا كله تم تجييشه لجعل هذه الكلاسيكيات المحرّفة كنماذج لمرجعية القديس. قرئتْ وتليت بحماس، أشيد بتطبيقها، اتهم الذين عارضوها بأنهم بلا إيمان ولا قانون، بحيث لم يتجرأ أحد أبداً على معارضتها أو التشكيك فيها(32).

وكمثقف صيني يواجه التحدي الغربي، وجد كانغ نفسه مضطراً لإعادة النظر في مجمل تراثه الثقافي، بدءاً من مصدره بالذات "صورة الأب" الذي هو كونفوشيوس. في كتابه **دراسة نقدية حول كونفوشيوس مصلحاً للمؤسسات** الذي صدر في شانغهاي سنة 1897، ينهل كانغ من معين "النصوص الحديثة" ليضفي عليها ملامح التقدمي، قبل ظهور الكلمة:

كون **الأناشيد** و**الوثائق** و**الطقوس** و**الموسيقى** و**التحولات** نصوصاً قديمة ترجع إلى الملوك القدامى والدوق زهو، وكون **الربيعات والخريفات** ليست سوى بلاغات وأوامر رسمية، هذه كلها أفكار لم تنتشر إلا منذ أن قام لي كزين بعملية تزوير في النصوص القديمة. راغباً في حرمان كونفوشيوس من منزلته كقديس بهدف تحريف قانونه المقدس، أحل ليو كزين، دوقَ زهو محلَ كونفوشيوس، ولم يكن لهذا كله أي وجود قبل الهان. قبل الهان كان كونفوشيوس معروفاً لدى الجميع بأنه زعيم ديني أصلح المؤسسات، وملك قديس إلهي النورانية[33].

الهدف، الذي يصعب الدفاع عنه في ما يتعلق بالتاريخ النصي، هو في مركزة كل الموروث الصيني في شخص كونفوشيوس، بحيث يبدو قادراً على منافسة الصور البارزة في الديانات الكبيرة الأخرى، بوذا والمسيح ومحمد [ص]:

عندما أشفقت السماء على البشر الذين يعيشون على أرضنا الواسعة ويعانون من آلام جمّة، أمرت الإمبراطورَ الأسود بقذف بذرته، بهدف خلق كائن قادر على تخليص البشر من آلامهم، كائن إلهي نوراني يكون قديساً ملكاً، ومعلماً لعشرة آلاف جيل، وحصناً لعشرة آلاف شعب، وزعيماً دينياً لكل الدنيا. ولد [كونفوشيوس] في مرحلة تتسم بالفوضى وانطلق منها لإقامة نموذج العهود الثلاثة مركزاً على عهد السلام الكبير. ثم بدأ انطلاقته من مسقط رأسه [لي (Lu) ليحدد مضمون العهود الثلاثة، وركزا على الوحدة الكبرى التي تأتي جميع كائنات الأرض الواسعة لتتصهر فيها، من أقصاها إلى أدناها، ومن أكبرها إلى أصغرها[34].

اقتبس كانغ يوويه هنا عن عمد، من الأدب المزيف للهان، تصورَ ديانة كونفوشيوسية تستحضر التوجهات التنبؤية "للنصوص الحديثة" أكثر من النصوص العقلانية. نيته المعلنة هي مواجهة التأثير المسيحي، مع الاحتفاظ بتقديم الإنسانية نحو خلاص نهائي، يستلهم مجيء مملكة الرب. فإشادة كانغ بكنفوشيوس باعتباره أعظم قديس، وأكبر مصلح في كل الأزمنة، فإنه اعتبر نفسه على الأرجح كحكيم، خاصة، وأنه اعتبر من قبل نظرائه بأنه "مارتن لوثر الكونغوشيوسية"[35]. ولكن المفارقة تكمن في أن تصميم ديانة كونفوشيوسية جديدة أدى في الواقع الى السير في اتجاه تجريد الموروث من الكونفوشيوسية.

بعد الهزيمة المذلة للصين في مواجهة اليابان سنة 1895 واحتلال الألمان خليج جياوزهو (Jiaozhou) سنة 1897، توصل كانغ أخيراً إلى إسماع صوته للإمبراطور، والمباشرة بإصلاحات سياسية فعلية، متوصلاً في الوقت نفسه الى النجاح السياسي لأفكار "النصوص الحديثة". خلال فترة "المئة يوم" ما بين 12 حزيران و20 أيلول سنة 1898، نجح كانغ ومناصروه الذين كان من بينهم ليانغ كيشاو (Liang Qichao) وتان سيتونغ (Tan Sitong)، نجحوا ولأول مرة في إثارة مسألة إقامة ملكية دستورية، وتحديداً وفقاً للنموذج الياباني في عهد الميجي[36] (meiji). ولكن هذا الإصلاح الجذري بالضبط انهار بكامله: سيطرت الإمبراطورة المسنة سي كزي (Cixi) على الوضع بسرعة وساندت حركة الملاكمين. وأخفق هذا المجتمع المغلق الماندوشي الهوى، الذي أراد حسم المسألة مع الغربيين، بطريقة مثيرة للشفقة في مواجهة القوى التي أخذت تضع يدها على الشواطئ الصينية: فرنسا، وإنجلترا، وألمانيا وروسيا.

بتمثيل كانغ يو ويه دوراً من الدرجة الأولى في الحركة الإصلاحية، دخل التاريخ من بابه الواسع، غير أن ما يميزه عن عدد من معاصريه الذين شاطروه أفكاره، هو أنه أرسى حركته السياسية على نقد جذري ثقافي الطابع قائم على إعادة تأويل للتراث المقدس. بعد كارثة سنة 1898، وحتى في المنفى في الخارج، بقي متمسكاً بمفهومه للكلاسيكيات، وفي نفس الوقت بفكرة الملكية الدستورية، خلافاً للموجة الثورية الصاعدة.

ليانغ كيشاو (1873 - 1929)

وتان سيتونغ (1865 - 1898).

الشاب ليانغ كيشاو، الفتى النابغ المتجه إلى التأهيل الدهقاني، فور أن أنهى، دراسته التقليدية في أكاديمية المحيط الجهبذية في كانتون، حدث لقاؤه المصيري مع كانغ يوويه الذي قاده الى التخلي عن "كل أساليب الجهبذية

العقيمة"، وصار تلميذه الأكثر شهرة[37]. سنة 1895 وإثر الهزيمة الصينية أمام اليابانيين، دخل ليانغ ميدان السياسة، مؤسساً مع أستاذه جريدة محدودة في عدد نسخها، مخصصة للرسميين في بكين، ثم صار رئيس تحرير شي وو باو (*Shiwu Bao*) (المعروفة بالإنجليزية باسم *The China Progress*، تقدم الصين). هذه الجريدة التي أسست حديثاً في شانغهاي سوف تشكل برنامجاً سياسياً حقيقياً للحركة الإصلاحية. دعا ليانغ في مقالاته الافتتاحية إلى اعتماد نظام برلماني وإلى "حقوق شعبيه" واصلاح في نظام الامتحانات وفي مجمل المقررات المدرسية (وبخاصة إدخال الأساليب والعلوم الغربية)، ونادى بالمساواة بين الجنسين، ولفتح المدارس للإناث، وإلغاء حبس الأقدام. والواقع، أنه وخلال بضع سنوات سبقت سنة 1898، وبفعل عملية الدفع الحاسمة لكل من كانغ وليانغ، ظهر عديد المدارس و"الجمعيات الدراسية"• كزيه هوي (xuehui) المتعجلة لإدخال "المعرفة الغربية" وخاصة في صين الجنوب: جيانغ سو (Jiangsu) (منطقة شانغهاي) وغانغ دونغ (Guang Dong) (منطقة كانتون) وهينان.

في هذه المقاطعة الأخيرة، أعلن ليانغ كيشاو أفكاره الحسنة سنة 1897 في وطن وانغ فيزهي، رمز مقاومة الاستبداد الماندوشي، وفي وطن (من سيأتي في ما بعد) ماوتسي تونغ الشهير، فأصبحت هينان مسرح أول تجربة للتنظيم الاجتماعي على قواعد إصلاحية. وكان تان سيتونغ أحد الذين خاضوا غمارها في جريدة **هينان الجديدة** كزيانغ كزو كزين باو (Xiangxue Xinbao) وفي جمعية دراسة الجنوب" نان كزيه هوي (Nan xuehui). وابتعد كتابه الأكثر شهرة **دراسة حول الإنسانية** عن تأثير كانغ يوويه: انطلاقاً من دمج المثال الأعلى النيوكونفوشيوسي ومن بوذية المهوايانا، فضلاً عن بعض عناصر الفكر المسيحي والنظريات العلمية الغربية، أعاد تان سيتونغ تأويل الفضيلة

الكونفوشيوسية للإنسانية رين (ren)، باعتبارها قوة دينامية للكون وضامنة للمساواة الجوهرية بين البشري. باندفاعة صوفية، رأى فيها حاجة متبادلة وتعاطفاً بلا حدود، تدخل فيه جميع الكائنات في نيرفانا محدثة، وتقطع بالتالي مع العلاقات التراتبية للمجتمع التقليدي. وعلى معترض متخيل، قال له إن جميع هذه النظريات الجميلة، لا تساوي شيئاً ما لم تدخل حيز التطبيق، أجاب:

بالنسبة لي المعرفة، وليس العمل، هي الأكثر قيمة، ذلك أن المعرفة هي قضية الروح، والعمل قضية الجسد. قال كونفوشيوس: "أن نعرف أننا نعرف عندما نعرف، وأن نعرف أننا لا نعرف عندما لا نعرف، هذه هي المعرفة الحقيقية". أن نعرف، هذا من المعرفة، وأن لا نعرف هو أيضاً كذلك. وفيما للعمل حدوده، ليس للمعرفة حدود، نستطيع الوصول إلى نهاية العمل، فيما لا نستطيع هذا مع المعرفة. لا يمكن للعمل أن يعادل المعرفة، ولا حول للإنسان أمام هذا الأمر. ما يمكن لليد أو القدم لمسه، لا يمكن أن يكون على مسافة أبعد من مرمى العين أو الأذن، ما يمكن للذاكرة أن تسجله لا يحيط بما يحيط به الحدس، ما يمكن أن يزنه الميزان أو تقيسه المسطرة، لا يمكن أن يكون بنفس دقة التقويم. الذي يقوم به العقل، كل جمال الواقع لا يمكنه أن يضارع صفاء المبدأ المجرد. هل باستطاعتنا تغيير أي شيء؟ إذا كان المثقفون المتخاذلون يشكون من معرفة من دون سلطة، فذلك لأن معرفتهم ليست هي المعرفة الحقيقية. المعرفة الحقيقية هي تلك المعرفة التي يمكن تطبيقها في كل حين[38].

العقل الإصلاحي ما بين الكونية والوطنية

إزاء الاتجاه البراغماتي الذي طبع بقوة الداروينية الاجتماعية لمفكر مثل يان فو، تبنى تان سيتونغ، شأنه شأن كانغ يوويه، فكرة التطور في الكوزمولوجيا الصينية. وبطريقة ذات دلالة، في كل مرة كان كانغ يجهد في ترجمة أمور يأخذها عن النظرية السياسية الليبرالية الغربية، يلتفت بعفوية نحو موروث "النصوص الحديثة" جين وين (jinwen): في رؤية الهان لوحدة السماء والإنسان تندرج مفاهيم الحرية الفردية والمساواة والديمقراطية. وبالطريقة نفسها، يفسر نظرة الجين وين للتاريخ، التي تبقى دائرية أساساً والتي تسير باتجاه

خطي، وتطوري، فأعاد توجيه مجمل التصور التقليدي ضمن ترسيمة تقدمية تتطلع نحو المستقبل. يضع كانغ في مؤلفه **كتاب الوحدة الكبرى** – مستعيداً عبارة كلاسيكية – ما يسميه "عصر السلام الكبير" هدفاً للتطور المتدرج للبشرية[39] الذي يمر العبور إليه عبر نظام ديمقراطي وملكية دستورية.

بدءاً من منتصف القرن التاسع عشر، بدا أن "القومية الإثنية" التي كانت تتغذى من مشاعر العداء للسيطرة الماندوشية أخذت تخلي الساحة أمام وطنية من طراز جديد تعمل على مواجهة الدسائس الإمبريالية للقوى الغربية. من الشعار الذي دعا "الى استعادة المينغ والإطاحة بالكينغ"، جرى الانتقال إلى الملاكمين الذي أرادوا "استعادة الكينغ والإطاحة بالأجانب". وفقاً للمفهوم التقليدي، ليست الصين في قلب العالم، "إنها" العالم (حرفياً، كل ما تظلله السماء" تيان كزيا (tianxia)، هي كل كوني وأخلاقي. تصور من هذا النوع تبدو فيه البربرية (في الأطراف) لا علاقة لها مع الحضارة (في المركز) إلا من خلال دفع الأتاوة، لا يمكن أن يساعد قبلياً على ولادة إحساس قومي بالانتماء إلى بلد مثله مثل سائر البلدان[40]. كانت الأولوية بالنسبة للإصلاحيين المجاهرين بانتمائهم الى "النصوص الحديثة" إقامة نظام لعالم مؤتلف عمومي وشامل، وإذا كان هناك عدد من المفكرين قد وعى الحاجة لخلق مشاعر قومية، فإن هؤلاء لم ينظروا الى القومية بوصفها غاية بحد ذاتها. استكمالاً للتأويل الذي قام به كل من ليو فنغ لو وكانغ يوويه **للربيعات والخريفات**، وجها الرؤية الثقافية نحو مثل أعلى عالمي:

كل إنسان يولد من السماء. ولهذا السبب يجب ألا نعدّه مواطناً لبلد ما غومين (guomin) وانما هو مواطن للسماء تيامنين (tiamin). وبما أن كل إنسان ولد من السماء، فعليه ألا يخضع سوى للسماء. (وبالتالي) كل البشر مستقلون ومتساوون[41].

في ذروة حركة إصلاحات سنة 1898، ذكّر شانغ هاو بأن ليانغ كيشاو كتب لأستاذه ليذكره بأن "اهتمامهما بالعمل السياسي، ينبغي ألا ينسيهما هدفهما الأسمى، أي الفكرة الكونية القائلة بنشر التعاليم الأخلاقية والروحية لكونفوشيوس وتأمين خلاص العالم، وهذا هدف أفضل من الهدف السياسي "الإقليمي" المقتصر على الدفاع عن الصين باعتبارها أمة"[42]. في كتابه **عن الجماعة** (وهو بحث اجتماعي سياسي) يحافظ ليانغ على عالميته بتركيزه، لا على الجانب الإنساني كما فعل كانغ، وإنما على القضايا الأساسية كالمشاركة والشرعنة.

هناك مواطنو الأمة ومواطنو العالم. الدول الغربية هي تحت نظام الحكم القائم على الأمة، ولكنها لم تتوصل حتى الآن إلى نظام حكم مواطني العالم... في عصر السلام الكبير، فإن جميع أجزاء العالم، أكثرها بعداً، كما أشدها قرباً، أكبرها كما أصغرها لن تكون سوى شيء واحد[43].

ويستند ليانغ إلى المصادر الكلاسيكية نفسها التي اعتمدها لو فنغ لي وكانغ يوويه:

الربيعات والخريفات لم تكن موجهة إلى بلد بعينه إنما إلى العالم أجمع، وهي ليست لزمن معيّن، وإنما هي للأبدية[44].

إلى هذا التوجه العالمي انتمى تان سيتونغ، شرط أن يتناول الإنسان المسائل الاجتماعية السياسية بعقل محب – على شاكلة الشعور الإنساني في الكونفوشيوسية – عندئذٍ يستطيع "السلام الكبير" الذي تحدثت عنه المصادر الكلاسيكية مثل **الغونغ يانغ** (*Gongyang*) تحقيق الحرية والمساواة، دون أن يكون هناك أي تمييز بين الشعوب، ولا فصل بين الأمم. ومع ذلك، في نهاية القرن التاسع عشر، كان لا يزال هناك أساليب لمزج هذا المثل الأعلى للعالمية مع وطنية الحالة الراهنة: فهناك عدد كبير من المصلحين "تطلعوا إلى تحقيق عالم مستقبلي كامل، يضمّ جميع الأمم، وفي الوقت نفسه دعوا حاضراً الى

إقامة الدولة الحديثة للأمة – الصينية. تبقى العالمية هي الهدف الأساسي للترسيمة التطورية الناجمة عن التغيير المتدرج، والتقدم الذي ينادي به المصلحون [...]. هناك انسجام تام بين الاعتراف بالحقيقة الماثلة بقيام حروب بين الأمم، وفي الوقت نفسه تصور عالم أفضل يعمّه السلام الشامل مستقبلاً"[45].

"ما بعد 1898"، التقليد الكلاسيكي ما بين الإصلاحية والثورة

بعد فشل المحاولات الإصلاحية في سنة 1898، جرت ملاحقة قادة الحركة، فقتل بعضهم مثل تان سيتونغ الذي أعدم في الثالثة والثلاثين من عمره، أو اضطروا إلى الهرب مثل كانغ يوويه وليانغ كيشاو اللذين لجأا إلى اليابان. لم يعد تجديد "النصوص القديمة"، الذي بلغ ذروته السياسية في إصلاحات تسعينيات القرن التاسع عشر، لم يعد موضوعاً راهناً منذ سنة 1899، حتى وإن احتفظ بشيء من المنزلة في الأوساط المثقفة، بسبب إيحائه بأول حركة دستورية في كل التاريخ الصيني. وفي ما لم يتخل كانغ يوويه عن قناعاته أبداً، فقد انتهى الأمر بتلميذه ليانغ كيشاو إلى التأكيد على أنه لا يمكن للصين أن تستمر إلا إذا قامت بقطع نهائي مع الموروث، معلناً سنة 1902 أنه في الثلاثين تخلى عن كل مناقشة تتناول "الكلاسيكيات المحرّفة"[46].

في اليابان، وربما بتأثير من إصلاحيين من مثل فوكوزاوا ييكيشي (Fukuzawa yukichi)، كتب ليانغ كتابه الأهم عن المواطنة الجديدة كزين مين شو (Xinmin Shuo)، حيث قاده موقعه النقدي الذي أمنه له نفيه إلى الخارج، إلى رفض كل التراث الصيني لصالح أفكار جديدة بشكل جذري. ورأى فيه المؤرخ مارك إيلفين (Mark Elvin) "أول كتاب مهم نشر داخل الموروث الجهبذي الصيني قاطعاً الروابط مع الكونفوشيسوسية المقدسة"، ومعلناً دفنها

"بمعنى أنها فقدت القدرة على إعادة إنتاج نفسها كنظام من المعتقدات والقيم قابل للحياة في الطبقات المثقفة"[47].

زهانغ بينغ لين (1935 – 1869)

إثر فشل الحركة الإصلاحية والعالمية اللتين استلهمتا "النصوص الحديثة"، لم يعد أمام أولئك الذين ينشدون التغيير من خيار سوى الراديكالية الثورية والوطنية دون أية موارية. وهكذا تم التخلي عن كانغ يوويه وكل ما مثله، فانتقده المثقفون التقدميون بدءاً من زهانغ بينغ هين المعروف ايضاً باسم زهانغ تيه يان (Zhang Taiyan)[48]. لقد نشأ في ظل **دراسات الهان** بأنقى صورها، ثم انضم الى حركة سنة 1895 الاصلاحية. بعد أن ساهم في **شي وي باو** (*Shiwu Bao*) الجريدة التقدمية التي أسسها ليانغ كيشاو، غدا شريكاً مؤسساً لجريدة جينغ شي باو (*Jingshi Bao*) **(جريدة تنظيم العالم الراهن)**.

حتى وإن عُدَّ زهانغ بين أوائل المثقفين الصينيين "الملتزمين"، إلا أنه احتفظ طوال حياته بميله نحو التبحّر الكلاسيكي. منذ سنة 1899، بعيد فشل ألمئة يوم"، كتب مقالاً بعنوان "فروقات يجب ملاحظتها ما بين النصوص الحديثة والقديمة"، الذي رد فيه على مواقف لياو بينغ، المدافع عن "النصوص الحديثة"، هاجم في الواقع أفكار كانغ يوويه[49]. وفي نفس السنة، نشر زهانغ في الجريدة الاصلاحية كينغ يي باو (Qing Yi Bao) **(جريدة الأحكام الخالصة)** "مناقشة حقيقية للكونفوشيوسية" روشو زهن لين (Rushu Zhenlun) هاجم فيها بالاسم كلاً من كانغ يوويه وتان سيتونغ.

بعد مرور قرن من الزمن على زهانغ كزيه شنغ، حمل زهانغ بينغ لين راية "النصوص القديمة" بإعلانه أن "الكلاسيكيات" هي تاريخ، وليست من صنع الخيال، أو هي نبوءات كما ظن لياو بينغ، الذي وصل به الأمر الى أن يرى في الربيعات والخريفات، لا حوليات بلاد الـ لي وإنما تصوراً للعالم الحديث

(زهنغ تمثل الصين، كين تمثل إنجلترا، ولي تمثل اليابان... إلخ). وعلى العكس باصراره على رفض الاستخدام الذي قام به التيار المعاكس للنصوص المزورة، وبتشكيكه في صحة نسبة **الربيعات والخريفات** إلى كونفوشيوس، يقع زهانغ ضمن خط التبحّر النقدي الذي عرف في عصر الكينغ وأتم عملية نزع القداسة عن الكلاسيكيات.

محمولاً بتصديه "للنصوص الحديثة" التي تبناها كبار سابقيه، أوصل الأمر بزهانغ إلى حد تقديم لي كزين على أنه أكبر باحث في كل الموروث الصيني المقدس، وذلك لهدف وحيد هو النيل من الصورة المقدسة لكونفوشيوس، الذي يظهر بملامح سلبية في **كتاب السخرية**، وينظر إليه على أنه أديب انتهازي وعديم الذمة في كتاب **مقالات مختصرة** حول معلمي الممالك المتحاربة[50]. في كتاب **تفنيد الديانة الكونفوشيوسية** بو كونغ جياو يي (Bo Kongjiao yi) المكتوبة بالزاج، تظهر الكونفوشيوسية كعقيدة لا تشجع على وضوح الفكر، ولا تدعو في الواقع سوى الى الأنانية والنفاق. نقد لاذع بهذا الحجم يُعدّ إرهاصاً لمحاربة الصنمية التي تبنتها حركة 4 أيار سنة 1919، يكشف أنه بعد سقوط الكونفوشيوسية على طريقة كانغ يوويه، بات المخرج الوحيد للصين مذ ذاك، التخلي عن القيم الثقافية القائمة على تقديس كونفوشيوس والكلاسيكيات والانتهاء من النظام الكوزمولوجي – السياسي التقليدي.

لكن هذا لم يمنع زهانغ من البحث عن كل ما يمكن الاحتفاظ به من الهوية الثقافية الصينية، التي هي وقود ضروري، بحسب رأيه، لصيانة الشعور الوطني. رغبة منه في التصدي، وفي آن لتقديس كونفوشيوس في "النصوص الحديثة"، وللصراطية الزهوكزية التي كانت لا تزال مسيطرة حتى نهاية القرن التاسع عشر، عمل زهانغ على تسليط الضوء على فكر كزان زي على حساب فكر مينسيوس الذي غذى الفلسفة الصينية منذ ألف سنة. في مواجهة مثالية

مينسيوس، قدم كزان زي تصوراً أكثر واقعية للإنسان والعالم، وبخاصة في صياغته لمفهوم "الجماعة" كين (qun). شأنه شأن عدد من معاصريه، عمل زهانغ على تقريبه من المادية العلمية والداروينية الاجتماعية التي نهلها من كتابات وترجمات يان فو. بعد الفشل الذي وقع سنة 1898، اتجه مفهومه الدارويني للجماعة للتبلور في وطنية مناهضة للماندشو، كان قد رضعها منذ نعومة أظفاره في زهيه جيانغ (Zhejiang)، مستعيداً فكرة وانغ فوزهي بأن أكثرية صينية تنتمي الى إثنية الهان، تُحكمها، بشكل غير شرعي، أقليةٌ أدنى منها بكل المعايير، وبخاصة الثقافية منها[51]. وهكذا عندما فشل الإصلاح فاتحاً الطريق أمام الثورة، عندئذٍ، تحولت المناظرة حول الـ كين الى عداء للماندشو، وذلك لأنهم وفي آن واحد أقلية إثنية أجنبية، ونظام سياسي قمعي.

سنة 1903، ولأن زهانغ بينغ لين شتم الإمبراطور غانغ كزي في إحدى افتتاحياته، حكم عليه بالسجن لمدة ثلاث سنوات. ثم لجأ بعد ذلك إلى اليابان حيث أصدر "جريدة الشعب" مين باو (Minbao)، والتقى مواطنيه مثل ليانغ كيشاو. طوال السنوات الأربع عشرة التي قضاها في المنفى، استمر في ممارسة نشاطاته السياسية: كتب في الصحف، وأنشأ مع أستاذه كانغ يوويه حزباً نادى بالإصلاح الدستوري المتعارض مع المفاهيم الثورية التي نادى بها سين يات – سن (Sunyat – Sen) (1866 – 1925). بعد ثورة 1911 التي أعلنت الجمهورية، استمرت هذه المنافسة ما بين الحزب التقدمي جين بودانغ (Jinbudang) الذي انضم اليه ليانغ، والحزب الوطني غومين دانغ Guomindang) الذي أسسه سين يات – سن[52].

لي شي بيه (1884 - 1919)

يصغر زهانغ بينغ لين خمس عشرة سنة، يعتبر ليو شي بيه واحداً من أهم المفكرين الراديكاليين الذين ظهروا في نهاية القرن التاسع عشر، مع كونه واحداً

من آخر الذين تلقوا تربية تقليدية في فترة "ما بعد 1898"، وفي وقت أخذ فيه التأثير الثقافي الغربي ينتشر بشكل واسع في ما وراء "موانئ المعاهدة" متجهاً من الساحل نحو مراكز المدن في الداخل. سليل أسرة أدبية تنتمي إلى مديرية يانغ زهو، وهي مركز كبير **لدراسات الهان** ساد على نهج ديه زهن منذ نهاية القرن الثامن عشر، إستفاد ليو من تربية كلاسيكية متينة، كانت كافية لأن تضمن له وظيفة رسمية رفيعة لو لم يقرر خلاف ذلك، ولو لم يتم – إضافة إلى هذا – إلغاء منظومة الامتحانات الدهقانية كلها سنة 1905[53].

على غرار زهانغ بينغ لين، كان ليو يكن عداءً شديداً للماندشو غذته عنده عائلته، ويعارض الاصلاحية العالمية التي نادي بها كانغ يوويه. الكتاب الأول الذي نشره **كتاب الرفض** رانغ شو (Rangshu)، أظهر وطنية إثنية مستوحاة بشكل واضح من **الكتاب الأصفر** لوانغ فيزهي[54]. وفيه "نبذ" العلاقات الثلاث المكونة للمجتمع الصيني الذي تتطابق فيهِ بنى الإمبراطورية والأسرة، والتي تقوم هي نفسها على نظام كوني شامل، تشكل الصين فيه المركز. متجاوزاً التغيير البسيط لقواعد اللعبة الإمبراطورية التي اكتفى بها مصلحون من مثل كانغ يوويه، هاجم لي أسس التنظيم الاجتماعي السياسي التقليدي.

رغم لهجته السجالية في كتابه **الشرح العام لمعاني مصطلحات مدرسة المبدأ** (ليكزي زي يي تونغ شي (Lixue ziyi tongshi))، الذي نشر سنة 1905، لم يستطع ليو، بوصفه مثقفاً صينياً جيداً، أن يأخذ عن الإرث الفيلولوجي والفلسفي لـ ديه زهن واحدية العالم التي تركز على الطاقة الحيوية. ولكن، وفي ما كان هذا الأخير ينظر الى المبدأ من خلال التصور الكوزمولوجي التقليدي فإن ليو، وربما كان هذا بتأثير العلوم الغربية، تخلى عن هذا التصور محتفظاً منه بثقافته الأخلاقية. سمحت الواحدية لـ ديه زهن تصورَ أخلاقية جوانية في أفعالها، وتناقضت فيها وحرية الاختيار مع سكونية

السونغ والمينغ: القدر ليس حتمية نتلقاها، وإنما على كل إنسان أن يصنع قدره زاو مينغ (zao ming). وعلى خطى ديه زهن، هاجم الطبيعة النخبوية لمفهوم المبدأ الموروث عن السونغ، والذي لا يدين الرغبات والعواطف الصادرة عن الناس العاديين، إلا ليخدم بشكل أفضل مصالح الملتمسين من خلال حماية النظام التراتبي القائم. تتجلى هذه الراديكالية الأخلاقية في كتابه **الموجز في الأخلاق** لون لي كزي جياوكيه شو (Lunlixue jiaokeshu) الذي نشر هو الآخر سنة 1905، وكتب على النسق الكلاسيكي المعتمد في كتاب **الدراسة الكبرى**. المصطلح "لين لي كزي" لفظة جديدة مأخوذة كألفاظ كثيرة أخرى، من الحقبة اليابانية (مثل زي يو "الحرية"، جيه رين زهو يي "الفردية" زهيه كزي "الفلسفة"... إلخ) وهي تعني "دراسة العلاقات الاجتماعية والمبادئ الأخلاقية" بعد وضعها في رؤية تاريخية وتطورية، بالتعارض مع القيم الأخلاقية للتقليد الكونفوشيوسي.

وفيما تركز بعض المفاهيم الليبرالية الغربية على الاستقلالية الخارجية للفرد إزاء الأفراد الآخرين أو إزاء المجتمع، فإن التقليد الأخلاقي الكونفوشيوسي بإعلائه شأن الاستقلال الداخلي عن طريق الثقافة الأخلاقية وكمال الذات، يقلل من فرص التفكير في مسألة منزلة الفرد في المجتمع. من هنا أهمية الانزياح الذي أجراه ليو، باستقلالية أخلاقية داخلية خالصة (الحس السليم الذي يتعارض عادة مع الحس بالمصلحة) تتجه نحو استقلالية خارجية (الحس بالمصلحة العامة الذي يتعارض مع الحس بالمصلحة الخاصة). قام بهذا الانزياح بمصطلحات، استمر في أخذها من الموروث الكونفوشيوسي، ولكنها كانت تأخذ بعين الاعتبار، وبشكل واضح، الإشكالية الغربية الجديدة. في كتابه **أهم الأفكار الصينية حول العقد الاجتماعي زهونغ غو مين جينغ يي** (*Zhong Guo Ninyue Jingyi*) الذي صدر سنة 1903 يشرح ليو مفهومه للمصلحة

العامة، وفقاً لتصور شعبوي ومناهض للملكية، متأثراً بجان جاك روسو. مكتوباً على نسق **خطة للأمير** لهانغ زونغ كزي، بدا هذا الكتاب متمماً **لكتاب الرفض** الذي استوحى **الكتاب الأصفر** لوانغ فيزهي.

على هامش مرجعياته الكونفوشيوسية والتزامه الراديكالي، أظهر ليو افتتاناً غريباً بالزهد البوذي على المستوى الفردي والوجودي، وعبّر عن ذلك في قصائده. تلتقي المتطلبات الأخلاقية للبوذية وإنكار الذات مع التخلي عن مفهوم المصلحة الفردية الذي نادت به نظريات بنثام (Bentham)، والتي نشرها على نطاق واسع يان فو. هذا الرفض للمنفعية الأنجلوساكسونيّة، وصياغة فكر سياسي يقوم على المساواة عكسا، في مسيرة ليو الفكرية، راديكالية تكونت نتيجة إقامته في اليابان ما بين (1907 – 1908). كتب يومذاك مقالات ملتهبة في **جريدة الشعب**، وهي صوت جماعة ثورية في لوكيو، أصدرها زهانغ بينغ لين. بتواصله مع الفوضويين اليابانيين تبنى باندفاع الاشتراكية – الفوضوية، التي دعا إليها في دوريات أصدرها بالتعاون مع زوجته، النسوية المتحمسة. عرض رؤيته لمجتمع مثالي، يغيب عنه كل شكل من أشكال عدم المساواة: سلطة الحكم، الملكية الخاصة (تُلغى بثورة فلاحية تعيد توزيع الأراضي)، سيطرة الرجال على النساء، إزالة الحدود بين البلدان، التمييز العنصري... نظرة طوباوية، تذكّرنا بتلك التي قال بها كانغ يوويه، والتي يسميها ليو أيضاً "الوحدة الكبرى"[55] مع الفارق إن الأول تصورها نتيجة لآلية تاريخية، طويلة ومتدرجة، فيما رأى الثاني أنها تتحقق نتيجة لصحوة مفاجئة ناجمة عن إرادة الإنسان وعمله، وبعملية قطع عنيفة مع كل البنى الاجتماعية السياسية، وهكذا، ومع أنهما قد انطلقا من المصادر الكلاسيكية، وتوصلاً إلى المثالية نفسها، إلا أن كانغ يوويه وليو شي بيه يمثلان نهجين باتا متناقضين في مطلع القرن العشرين: الإصلاحية والثورة.

هوامش

1 – انظر: David S. Nivison, "Ho-Shen and his Accusers: Ideology and Political Behavior in 18th Century," in: David S. Nivision and Arthur F. Wright, eds., *Confucianism in Action* (Stanford: Stanford University Press, 1969), pp. 209-243, and Susan Mann-Jones, "Scholasticism and Politics in Late 18th Century China," *Ch'ing-Shih Wen-t'i (Late Imperial China)*, vol. 3, no. 4 (1975), pp. 28- 49,

Ce chapitre reprend en partie l'article d'Anne Cheng, "Tradition canonique et esprit réformiste a la fin du XIXe siècle en Chine: La résurgence de la controverse *jinwen/ guwen* sous les qing," *Etudes Chinoises*, vol. 14, no. 2 (1995), pp. 7-42.

2 – في ما يتعلق "بالأحكام الخالصة" (كينغ يي) في عهد الهان انظر الفصل 12، الهامش رقم 63 من هذا الكتاب. وفي ما يتعلق بالمعركة بين أنصار الدونغ لين والخصيان في نهاية عهد المينغ انظر الفصل 20، الهامش رقم 64 من هذا الكتاب.

3 – حول الجماعات الأدبية في جيانغ نان انظر الفصل 21، الهامش رقم 66 من هذا الكتاب. وفي ما يتعلق بمدرسة شانغ زهو انظر:

Benjamin A. Elman, *Classicism, Politics and Kinship: The Ch'ang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1990),

في ما يتعلق بالنزاع في ظل الهان، انظر الفصل 12 "معركة الكلاسيكيات"، من هذا الكتاب.

4 – حول النصوص المحرفة في عهد الهان انظر الفصل 12، الهامشين رقم 40 و 41 من هذا الكتاب.

5 – حول تفسير غونغ يانغ لكتاب **حوليات الربيعات والخريفات** انظر الفصل 12، الهوامش رقم 36، 39 من هذا الكتاب.

6 – العبارة هي لتلميذه ويه يوان. حول المثل الأعلى لأدباء بداية عهد الكينغ انظر الفصل 21، الهامش رقم 5 من هذا الكتاب.

7 – انظر: Liu Fenglu, "Zuoshi Chunqiu kaozheng (examen critique des "*Printemps et automnes du sieur Zuo*")," publié en 1805 et repris dans: le *Huang Qing jingjie (Exégèses sur les classiques de la dynastie Qing), juan* 1294-1295.

8 – تعليق غونغ يانغ، المصحوب بالتعليق الفرعي الذي قام به هيه كزي، والذي اعتبره ليو فنغ ليو مسألة كبيرة، هو الكتاب الوحيد في موروث "النصوص الحديثة" الذي تم حفظه في مجموعة الكلاسيكيات التي نشرت في عهد التانغ. حول هيه كزي، انظر:

Anne Cheng, *Etude sur le confucianisme Han: l'élaboration d'une tradition exégétique sur les classiques* (Paris: Collège de France; Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1985).

9 – يصف توماس ميتزجر، مفهوم الكينغ للسلطة بأنه على شاكلة ترسيمة ثلاثية: "السلطة السيادية للأمير (جون)، يوازنها الدور الذي يمثله "رجل الخير" (جونزي) باعتباره حاملاً مهماً للرؤية الأخلاقية، وسلطة الكلاسيكيات التي تشرف على هاتين الوظيفتين". انظر:

Thomas Metzger, *Escape From Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture* (New York: Columbia University Press, 1977), p. 179.

10– Anne Cheng, "Chunqiu Lun (traité sur les "annales des printenps et autommnes")," in: *Liu Libu ji (Recueil d'écrits de Liu Fenglu)*, vol. 3, éd., (1827), p. 20a.

11– Dong Zhongshu, *Chunqiu fanlu* 9, ed. *Xinbian zhuzi Jicheng* (Pékin: Zhonghua Shuju, 1992), p. 137.

في ما يتعلق بحادثة حيوان ليقورن انظر أيضاً، تفسير غونغ يانغ **لحوليات الربيعات والخريفات** 14e année، ومحاورات كونفوشيوس XI، 8 .

12 – حول هذا البعد المزدوج، انظر بخاصة الفصل 2 "صورة الأمير كرجل خير"، الفصل 12 الهامش رقم 34، والفصل 17 الهامش رقم 13 من هذا الكتاب.

13 – Chang Hao, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning*, 1890-1911 (Berkeley: University of California Press, 1987), p. 5.

14– Jérôme Bourgon, "Shen, Jiaben et le droit chinois à la fin des qing," (Thèse de doctorat non publiée, Paris, école des hautes études en sciences sociales, 1994, p. 498),

هذا النوع من التقليد التفسيري الذي اعتمده الغونغ يانغ، اهتم به مجدداً تيار "تشريعي" في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. حول "مسألة عدالة دونغ زهونغ شي" انظر الفصل 12، الهامش رقم 37 من هذا الكتاب.

15 – *Gong Zizhen quanji* (المؤلفات الكاملة لغونغ زي زهن) طبعت في:
.(Shanghai: Renmin Chubanshe, 1975), p. 233

16 – انظر الفصل 12، الهامش رقم 38 من هذا الكتاب.

17 –الهانغ شاو جينغ شي ون بيان (مجموعة نصوص سلالة كينغ حول عملية تنظيم العالم الراهن) هي مجموعة أبحاث كتبها موظفون وأدباء في عصر الكينغ حول قضايا عملية للحكم (إدارة، تنظيم اجتماعي وسياسي، قضايا الضرائب، الخطط الحربية والتسلح، الزراعة... إلخ). بإشراف كل من ويه يوان، وهيه شانغ لينغ 1785–1848، استوحى مماثله لدى المينغ مينغ ديه جينغ شي ون بيان (*Mingdai jingshi wenbian*) أعيد نشره بعنوان *Qing jingshi Wenbian* انظر:

Changling He and Yuan Wei, *Qing jingshi Wenbian*, 3 vols. (Pékin: Zhonghua shuju, 1992),

انظر: Benjamin A. Elman, "The Relevance of Sung Learning in the Late Ch'ing: Wei Yuan and the Huang-Ch'ao Ching-Shih Wen-Pien," *Late Imperial China*, vol. 9, no. 2 (1988), pp. 56- 85.

18 – *Wei Yuan ji* (*Oeuvres de Wei Yuan*) (Pékin: Zhonghua shuju, 1976), t. 1, pp. 47-49,

السلالات الثلاث هي سلالات العصور الصينية القديمة كزيا، وشانغ وزهو.

19 – حول التصور الصيني للتأثيرات الغربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر انظر:

Teng Ssu-yü [et. al.], *China's Response to the West: A Documentary Survey (1839-1923)* (Cambridge: Harvard University Press, 1954); Paul A. Cohen, *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism 1860-1870* (Cambridge: Harvad University Press, 1963); Liu Kwang-Ching, "19th Century China: The Disintegration of the Old Order and the Impact of the West," in: Ho Ping-ti and Tsou tang, eds., *China in Crisis*, t. 1: *China's Heritage and the Communist Political System* (Chicago: University of Chicago Press, 1968), pp. 93-178; Y. C. Wang, *Chinese Intellectuals and the West, 1872-1949* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1966), and Jerome Ch'en, *China and the West: Society and Culture*, 1815-1937 (Londres: Hutchinson, 1979).

20 – انظر: Jane Kate Leonard, *Wei Yuan and China's Rediscovery of the Maritime World* (Cambridge: Harvard University Press, 1984), and Peter Mitchell, "The Limits of Reformism: Wei Yüan's Reaction to Western Intrusion," *Modern Asian Studies*, vol. 6 (1972),

أمر له دلالته في إبعاد الأمبراطور عن هذه المسألة: طبع لأول مرة سنة 1844، ثم أعيد النظر فيه سنة 1847 وسنة 1852، وترجم إلى اليابانية بدءاً من 1854 إلى 1856: **بحث**

مصور عن بلاد ما وراء البحار هيه غو تيزهي (Haiguo tuzhi) الذي استمر طويلاً واحداً من المصادر القليلة للمعلومات المتعلقة بالبلاد الغربية، وفي متناول الجمهور الصيني، ولم يقدم إلى الإمبراطور إلا في سنة 1858.

21 – تجدر الإشارة إلى أن "الله في العلا" الذي قال به التيه بينغ ليس إلا "السيد في العلا" (شانغ دي) الذي قالت به العصور القديمة الصينية (انظر الفصل 1 من هذا الكتاب).

انظر: Eugene P. Boardman, *Christian Influence Upon the Ideology of the Taiping Rebellion, 1851-1864* (Madison: University of Wisconsin Press, 1952); Vincent Y. C. Shih, *The Taiping Ideology. Its Sources, Interpretations, and Influences* (Seattle: University of Washington Press), and Rudolf G. Wagner, *Reenacting the Heavenly Vision: The Role of Religion in the Taiping Rebellion* (Berkeley: University of California 1982).

22 – نجد عهد "السلام الكبير" وعلى وجه التحديد في أحد فصول **بحث في الطقوس** لي جي (Liji) "تطور الطقوس" لي يون (Liyun)، ذكره هونغ كزي كان ما بين 1845-1868 في "تعاليم ليقظة العالم بواسطة الصراط البدئي" وذكره من جديد، بعد نصف قرن كانغ يو ويه، انظر أدناه الهامشين رقم 34 و39 من هذا الفصل.

23 – انظر: Willian Theodore De Bary, *The Trouble With Confucianism* (Cambridge: Harvard University Press, 1991), pp. 74 sq.

24 – لنتذكر أن هذه التسمية موغلة في القدم، وأنها أطلقت في العصور الصينية القديمة على مقاطعات السهل الأوسط، انظر نهاية الفصل 1 من هذا الكتاب.

25 – انظر: Paul A. Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang T'ao and Reform in Late Ch'ing China* (Cambridge: Harvard University Press, 1974).

26 – أربعة من هذه الأبحاث التي كتبت سنة 1895 ترجمت إلى الفرنسية، ترجمها:

François Houang, *Les manifestes de Yen Fou* (Paris: Fayard, 1977),

انظر أيضاً: James R. Pusey, *China and Charles Darwin* (Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1983).

بخصوص يان انظر: Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge: Harvard University Press, 1964).

27 – انظر: *Entretiens* XV, 22 "أناس الخير اجتماعيون (كون) لكن ليسوا فئويين أبداً (دانغ)". حول كلمة دانغ بمعنى "زمرة" انظر الفصل 20، الهامش رقم 64 من هذا الكتاب.

28 – "رؤية كونفوشيوسية حديثة للبونية: الإدراكية الجديدة لكزيونغ شيلي" في:

Jean-Pierre Drège, ed., *De dunhuang au Japon. Etudes chinoises et bouddhiques offertes à Michel Soymié* (Genève: Droz, 1996), p. 301.

9 – انظر: Richard C. Howard, "K'ang Yu-wei (1858-1927): His Intellectual Background and Early Thought," in: Arthur F. Wright and Denis Twitchett, eds. *Confucian Personalities* (Cambridge: Stanford University Press, 1962), pp. 294-316; Lo Jung-pang éd; *K'ang Yu-wei 1858-1927: A Biography and A Symposium* (Tucson: Universaity of Arizona Press, 1967), and Hsiao Kung-ch'üan, *A Modern China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian 1858-1927* (Seattle: University of Washington Press, 1975).

30 – انظر الفصل 21، الهامش رقم 88 من هذا الكتاب.

31 – انظر: Chan Sin-wai, *Buddhism in Late Ch'ing Political Thought* (Hong Kong: Chinese University Press, 1985),

انظر أيضاً: Holmes Welch, *The Buddhist Revival In China* (Cambridge: Harvard University Press, 1968); Gabriele Goldfuss, *Vers un bouddhisme du XX^e siècle. Yang Wenhui (1836-1911), réformateur laïque et imprimeur* (Paris: Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 2001), and Don A. Pittman, *Toward a Modern Chinese Buddhism. Taixu's (1890-1947) Reform* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001).

32 – *Préface au Xinxue Weijing Kao* (دراسة نقدية للكلاسيكيات المحرّفة التي عمل عليها باحثو سلالة كزين) نشرت في كانتون سنة 1891، ثم منع تداولها بموجب مرسوم إمبراطوري سنة 1894، طبع في: : (Pékin: Zhonghua Shuji, 1956), p. 2، "الحيوانان الأسودان" المذكوران هنا هما ليو كزين (Liu Xin) (32 ق.م.، 23 ب.م.) المشرف على الأرشيف الإمبراطوري في عهد وانغ مانغ، والمفسر الكبير في عهد الهان اللاحقين زهنغ كزان (Zheng Xuan) (127–200). انظر الفصل 12 "معركة الكلاسيكيات" و"الهان اللاحقين"، من هذا الكتاب.

33 – *Kongzi gaizhi Kao* (*Etude critique de confucius comme réformateur des institutions*) (Pékin: Zhonghua Shuju, 1985), pp. 243-244. Comme le *Xinsue weijing kao*, le *Kongzi gaizhi kao* aurait été largement inspiré du *Jinguxue kao* (examen critique des tradition moderne et ancienne) de Liao Ping (1852-1932) que Kong avait vu en manuscrit en 1886, ce qui donne quelque fondement à l'hypothèse d'un plagiat,

بخصوص لي أو بنغ انظر: Joseph R. Levenson, "Liao P'ing and The Confucian Departure From History," in: Arthur F. Wright and Denis Twitchett, eds., *Confucian Personalities* (Cambridge: Stanford University Press, 1962), pp. 317-325.

34 – Préface au *Kongzi Gaizhi Kao*, p. 1

في هذا المقطع يرجع كانغ إلى نص محرف في عهد الهان يتناول قصة ولادة كونفوشيوس التي نتجت عن علاقة أمه مع "إمبراطور أسود" رأته في المنام، والذي تجعل منه طبيعته الخارقة كائناً شبه إلهي. حول "العهود الثلاثة" انظر أدناه الهامش رقم 39 من هذا الفصل.

35– انظر كمثل: Liang Qichao, “Biographie de Kang Youwei," (Nanhai Kang Xiang sheng Zhuan), in: *Yinbingshi Wenji (Ecrits de Liang Qichao)* (Shanghai: Zhonghua Shuju, 1926), 39, p. 67a, and Tan Sitong, “Renxue (Etude sur l'humanite)," in: *Tan Sitong Quanji* (Oeuvres complètes de Tan Sitong) (Pékin: Sanlian Shudian, 1954), p. 55.

36 – انظر: Philip Huang, “Liang Ch'i -ch'ao: The Idea of the New Citizen and the Influence of Meiji Japan," in: David C. Buxbaum and Frederick W. Mote, eds. *Transition and Permanence: Chinese History and Culture: A Festschrift in Honor of Dr. Hsiao Kung-ch'üan* (Hong Kong: Cathay Express Ltd., 1972), pp. 71-102.

في الجزء نفسه انظر أيضاً مقال: Wong Young-tsu, *The Significance of the Kuang Hsü Emperor to the Reform Movement of 1898* (Cambridge: Stanford University Press, 1931), pp. 169-186,

انظر أيضاً: Meribeth E. Cameron, *The Reform Movement in China, 1898-1912* (New York: Octagon Co., 1959),

بخصوص "المئة يوم" انظر: Luke S. K. Kwong, *A Mosaic of the Hundred Days: Personalities, Politics and Ideas of 1898* (Cambridge: Harvard University Press, 1984).

37 – بخصوص Liang Qichao انظر:

Joseph R. Levenson, *Liang ch'i-Ch'ao and the Mind of Modern China* (Cambridge: Harvard University Press, 1953); Chang Hao, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China* (Cambridge: Harvard University Press, 1971); Philip Huang, *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism* (Seattle: University of Washington Press, 1972), and Tang Xiaobing, *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity. The Historical Thinking of Liang Qichao* (Cambridge: Stanford University Press, 1996).

38 – *Renxue* (دراسة تتناول الإنسانية، اكتملت سنة 1896 ولكنها نشرت سنة 1898)، الجزء الثاني *Tan Sitong Quanji* (مؤلفات تان سيتونغ الكاملة) طبعت في: (Pékin: Sanlian Shudian, 1954), p. 86،

الترجمة الإنجليزية **للرنكزو** (*Renxue*) قام بها: Chan Sin-wai, *An Exposition of Benevolence: The Jen-hsüeh of T'an Ssu-t'ung* (Hong kong: Chinese University

Press, 1984); du même spécialiste et aux mêmes édition: *T'an Ssu t'ung: An Annotated Bibliography*, 1980;

انظر أيضاً: Luke S. K. Kwong, "Reflections on a Aspect of Modern China in Transition: T'an Ssu-t'ung (1865-1898) as a Reformer," *Reform in 19th Century China* (Cambridge (Mass): East Asian Research Center, Harvard University, 1976), pp. 194-203; Richard H. Shek, "Some Western Influences on T'an Ssu-t'ung's Thought," in: Paul A. Cohen and John E. Schercker, eds., *Reform in 19th Century China* (Cambridge (Mass): East Asian Research Center, Harvard University, 1976), pp. 184-193, and David Wright "Tan Sitong and the Ether Reconsidered," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 57 (1994), pp. 551-575.

39 – في **الداتونغ شي** (Datong Shu) (كتاب **الوحدة الكبرى**) الذي ظهرت منه شذرات فقط في حياته، ولم ينشر كاملاً إلا سنة 1935، بعد مرور أعوام ثمانية على وفاته، يعرض كانغ نظرية غونغ يانغ حول "العهود الثلاثة" (انظر أعلاه الهامشين رقم 22 و34 من هذا الفصل)، والتي بمقتضاها يقسم تاريخ بلاد الـ لو (Lu) الذي يغطيه كتاب **الربيعات والخريفات** إلى ثلاث مراحل: المرحلة الموغلة في القدم التي لا يعرف عنها كونفوشيوس شيئاً سوى ما حمله الموروث، الماضي القريب الذي سمع عنه بشكل مباشر، والحاضر الذي شهده بأم عينه. عملية التحقيب هذه، سوف يقوم بإيضاحها هيه كزيو (He Xiu) (129-182) في ظل الهان اللاحقين، الذي رأى فيها مراحل ثلاث من مراحل تطور الإنسانية: من مرحلة "الانحطاط والفوضى"، انتقلت الى مرحلة "السلام المشرق" ثم إلى مرحلة "السلام الكبير" تيه بينغ (taiping) انظر أعلاه الهامش رقم 8 من هذا الفصل، وانظر أيضاً:

Anne Cheng, *Etude sur le confucianisme han*, pp. 207- 240,

بخصوص الترجمة الإنجليزية لـ داتون شو انظر:

Laurence G. Thompson, *Ta T'ung Shu. The One-World Philosophy of K'ang Ya-wei* (London: Allen and Unwin, 1958),

أتاح دمج فكرة التطورية الداروينية في الترسيمة الكوزمولوجية التقليدية لشارلوت فيرث (Charlotte Furth) أن تتحدث عن "الكوزمولوجية التطورية" في الفكر الإصلاحي، انظر:

Charlotte Furth, "Intellectual Chang: From the Reform Movement to the May Fouth Movement 1895-1920," in: John K. Fairbank, ed., *The Cambridge History of China* (Cambridge: University Press, 1983), t. 12: *Republican China 1912-1949*, 1re partie, pp. 322-405,

40 – انظر: Joseph R. Levenson, *Confucian China and its Modern Fate*, (Berkeley: University of California Press, 1958), t. 1, p. 99.

41 – *Mengzi wei* (signification cachée du *Mengzi*), ed. (Shanghai: Guangzhi Shuju, 1916), 1, p. 6b.

42 – Hao, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning 1890-1911*, p. 65,

(انظر أعلاه هامش رقم 13 من هذا الفصل، ص 71 من هذا الكتاب).

43– Préface au *Shuoqun* (de la communauté), in: *Yinbingshi wenji* (écrits de *Liang Qichao*), 3, p. 45b,

حول كلمة كين انظر أعلاه الهامش رقم 27.

44 – Préface au *Chunqiu Zhongguo Yidi Bian*

(الفروقات التي تكشفها **الربيعات والخريفات** ما بين الصينيين والبرابرة)، في: *Yinbingshi Wenhi*, 3, p. 49b.

45 – Wong Young-tsu, "The Ideal of Universality," in: Paul A. Cohen and John E. Schrecker, eds., *Reform in 19th Century China*

(انظر أعلاه الهامش رقم 38 من هذا الفصل)، ص 150.

46 – *Qingdai xueshu gailun* (نظرة على عملية البحث في عهد الكينغ)، الفقرة 26، في: Zhu Weizheng, ed., *Liang Qichao lun Qingxueshi erzhong (Deux écrits de Liang Qichao sur l'histoire de l'érudition des Qing)* (Shanghai: Fudan daxue chubanshe, 1985), p. 70,

هذا الكتاب الذي نشر في شانغهاي سنة 1912، ترجمه إلى الإنجليزية إيمانويل س. ي. هسو بعنوان: Immanuel C. Y. Hsü, *Intellectual Trends in the Ch'ing Period* (Cambridge: Harvard University Press, 1959).

47 – Mark Elvin, "The Collapse of Scriptural Confucianism," *Papers on Far Eastern History (Canberra)*, vol. 41 (1990), pp. 64 et 72.

ومع ذلك، من المشروع أن نتساءل في هذه الحال إذا لم يكن ليانغ كيشاو مجرد صدى لأفكار سبق أن ظهرت قبله، وبخاصة في البيانات الصادرة عن يان فو، حيث نجد غياب التقديس عن الموروث، براديكالية لا سابق لها.

48 – انظر: Charlotte Furth, "The Sage as Rebel: The Inner World of Chang Ping-lin," in: *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China* (Cambridge: Harvard University Press, 1976), and Warren Sun,

"Chang Ping-lin and his Political Thought," *Papers on Far Easten History*, vol. 32 (1985), pp. 57-59.

49 – انظر *Jinguwen bianyi* (فروقات ما بين النصوص القديمة والحديثة) ورد في: Tang Zhijun, ed., *Zhang Taiyan zhenglun xuanji*

(مختارات من كتابات زهانغ تيه يان السياسية) -Pékin, Zhonghua Shuju, 1977, p. 108

115. حول الفكرة القائلة بأن كانغ يو ويه، سرق كتابات لياو بينغ، انظر أعلاه الهامش رقم 33، من هذا الفصل.

50 – يشتمل الكي شو (Qiushu) **(كتاب السخرية)** الذي له طبعات مختلفة على أبحاث كتبت حوالي سنة 1900. الزهي زي كزي لي شو (Zhuzixue Lüeshuo) (مقولات مختصرة تتناول معلمي الممالك المتحاربة) بحث مهم ظهر سنة 1906.

51 – تشكل كتابات وانغ فيزهي، وبكل تأكيد، المصدر الفكري الأكثر أهمية "للوطنية العرقية" التقليدية الطابع لدى مفكري نهاية القرن التاسع عشر. تجدر الإشارة إلى أن زهانغ بينغ لين، اهتم سنة 1933، في أواخر أيامه، بنشر مجموعة من آثار وانغ فيزهي لا تزال موجودة حتى الآن، **شان شان يي شو كان جي** (*Chuanshan yishu quanji*) (انظر الفصل 21، الهامش رقم 26، من هذا الكتاب).

52 – انظر: Marie-Claire Bergère: *La bourgeoisie chinoise et la révolution de 1911* (Paris; la Haye: Mouton, 1968), and *Sun Yat-Sen* (Paris: Fayard, 1994); Mary C. Wright, ed., *China in revolution: The First Phase, 1900-1913* (New Haven: Yale University Press, 1968); Harold Z. Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins of the 1911 Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1968); Lyon Sharman, *Sun Yatsen: His Life and its Meaning* (Cambridge: Stanford University Press, 1986), and Michael Gasster, *Chinese Intellectuals and the Revolution of 1911: The Birth of Modern Chinese Radicalism* (Seattle: University of Washington Press, 1969).

53 – انظر أدناه الخاتمة الهامش رقم 3. وفي ما يتعلق بليو شي بيه (Liu Shipei) انظر:

Martin Bernal, "Liu Shipei and National Essence," in: Charlotte Furth, ed., *The Limits of Change* (Beijing: Peking University, Chinese Scholarship and Intellectuals, 1898-1937), pp. 90-112, and Onogawa Hidemi, "Liu Shih-p'ei and Anarchism," *Acta Asiatica*, vol. 67 (1990), pp. 70-99,

(مرجع سابق هامش48 من هذا الفصل).

54 – انظر الفصل 21 "معنى التاريخ"، من هذا الكتاب.

55 – حول **كتاب الوحدة الكبرى** لكانغ يو ويه، انظر أعلاه الهامش رقم 39 من هذا الفصل.

خاتمة

حتى بداية القرن العشرين، استمرت حتى بعض الوجوه البارزة من شريحة المفكرين الثوريين، مثل زهانغ بينغ لين (Zhang Binglin) أو ليو شيبيه (Liu Shipei)، في معالجة مفاهيم لطالما جرى تداولها طوال قرون ثمانية مضت. الكلام، إذن، عن خلود فكر السونغ والمينغ ليس كلاماً عبثياً. ولكن إذا كان المفكرون الصينيون يصرون على الرجوع بشكل واسع إلى تراثهم الخاص، سواء أكان يستلهم الكونفوشية، أو الطاوية أو البوذية، إلا أنهم توسلوا تغيير مساراته نحو اتجاهات تحفل بالطروحات والرهانات الجديدة القادمة من الغرب. وفي ما وراء التبسيط الظاهر للعبارة: "تعاليم الصين أساس بنيوي، وتعاليم الغرب ممارسة وظيفية"، بُذِل جهد هائل لإعادة صياغة المعطيات والترسيمات التقليدية، وفق مقتضى الإشكاليات الجديدة التي تضغط عليها في عقر دارها، كاشفة نسبيتها، ومظهرة تناقضاتها الداخلية إلى حد تفجيرها. وكما لاحظ شانغ هاو "لقد كانت الأفكار والقيم الغربية بمثابة حافز ثقافي عمل على تقوية بعض التوترات الراديكالية الملازمة للفكر الصيني، ونجم عن ذلك اختلال في التوازن التقليدي، مما أدى إلى ظهور هذه التوترات التي كانت في حالة كمون"[1]. مثال على ذلك الميزة الإنسانية للكونفوشيوسية، التي يجب التوفيق فيها بين العالمية والقيم الطقوسية، والعائلية والتراتبية.

حدثت انعطافة جذرية في العقول والوقائع في الصين في النصف الأول من القرن العشرين[2]. وفي ما كانت مخططات الفكر التقليدي تتشظى نتيجة ضغط الأفكار الغربية، وتزداد حدة الدفعة الثورية، أخلى "الحوار الداخلي" الساحة للتحديات الملحة للحداثة. وفي هذا الوقت الذي بدأت فيه مكونات وقيم الثقافة الصينية تهتز وتترنّح، بات ملحاً على المثقفين استبعادها عن الصين "كدولة"

سياسية حديثة. التحوّل المؤلم وغير المجدي للمثقف الكلاسيكي إلى مثقف على النمط الغربي دلّ على القفزات الفجائية للمجتمع بأسره. ومع إلغاء الامتحانات سنة 1905[3] إنهار مجمل الأساس الأيديولوجي للنظام الإمبراطوري القائم على استثار الكلاسيكيات. لم تتأخر البنية السياسية بالذات في اللحاق به: وضعت ثورة سنة 1911 حداً لإمبراطورية هرمة عاشت ألفي سنة، قبل أن توجه التعبئة الثقافية التي بلغت ذروتها مع حركة القضاء على الصنمية في 4 آيار 1919 ضربة قاصمة لكل ما هو تقليد.

ما بين الهزائم المنكرة في مواجهة القوى الأجنبية بدءاً من سنة 1890، والسخط المدمر لشبيبة سنة 1919، تم رسم مصير الصين في القرن العشرين. توازت هذه العقود الثلاثة مع جيل، كان هو الأخير الذي تربى وفق الطريقة القديمة، ولكنه وفي نفس الوقت، كان الجيل الأول الذي واجه صدمة الأفكار القادمة من الغرب الحديث. لقد حوى صوراً مضيئة مارست تأثيراً حاسماً على الجيل اللاحق، الذي جرى إعداده وفق نظام تربوي مختلف بشكل جذري، بعد إلغاء الامتحانات الدهقانية. خلال جيل واحد، تم الانتقال من التساؤل حول القيم الأساسية للموروث، إلى التخلي عنها كلياً لصالح "ثقافة جديدة" يطالب بها طلبة الجامعات الحديثة، أي الذين تأثروا بالغرب. جامعة بكين التي أعيد تنظيمها ما بين (1917 – 1923) برعاية رئيسها كيه يان بيه (Cai Yuanpei) (1868–1940)، الذي درس في أكاديمية هانلين ثم في الجامعات الألمانية في برلين وليبزيغ، راحت تدرس مختلف وجوه الثقافة الأوروبية. وبدءاً من سنة 1900، ازداد عدد الطلاب الذين يذهبون إلى الخارج، وبخاصة إلى اليابان، والذين عاد كثير منهم ليشارك بحماس في حركة 4 أيار 1919[4].

هذه الحركة التي فجّرها طلاب بكين إثر منح اليابان امتياز الممتلكات الألمانية السابقة، في الصين، ترافقت هذه الحركة مع القيام بمظاهرات

واضرابات وعمليات مقاطعة، فشكلت بداية مرحلة من الاضطراب السياسي متزامنة مع غليان فكري. مع الهتافات "لتسقط دكانة كونفوشيوس!" اكتملت عملية القطيعة مع الثقافة الكلاسيكية، وتجسد الإعلان عن ولادة المثقف الحديث – المثقف المتأثر بالغرب والمنظر الثوري. محدثاً قاطعاً مع استمرارية لافتة، وجد الفكر الصيني نفسه لأول مرة مرغماً على التخلص من النظرة التقليدية، وعلى طرح إشكالية وجوده، فتخلى عن كل ما سبق، وانطلق على أسس جديدة. وليس الأمر الأقل إثارة للاستغراب، ما كان في بداية انطلاقه وثبةً قوميةً، رفعت أفكاراً غربيةً جاعلةً منها شعاراتها: العلوم، الديمقراطية، الفرديةً، الوطنيةً...

أصْدر شن ديكزي (Chen Duxiu) (1880–1942) الجريدة الأكثر تأثيراً في الحركة، وهي جريدة **الشبيبة الجديدة** وشارك في تأسيس الحزب الشيوعي الصيني سنة 1912، قال في شهادته الشخصية:

في شبابنا كنا مشغولين بدراسة الإنشاء الثُمانية الأقسام، ومناقشة المعرفة القديمة. وغالباً ما كنا نحتقر المثقفين الذين يدرسون اللغات الأوروبية، ويناقشون المعرفة الجديدة: كانوا كلهم عبيداً للغربيين، غير جديرين بموروثنا. فقط، عندما قرأنا كتابات السيد كانغ [يوويه] وتلميذه ليانغ كيشاو، بدأنا نعي أن المبادئ السياسية، والدين والمعارف التي لدى الأجانب يمكن أن تقدم لنا الكثير، وأن تفتح عيوننا، إلى حد دفعتنا فيه إلى طرح الماضي لمعانقة المستقبل. إذا كان جيلنا يمتلك شيئاً من المعرفة عن العالم، فإنه مدين بهذا وبالكامل للسيدين كانغ وليانغ(5).

مع سقوط سلالة الماندشو، وكذلك النظام الإمبراطوري، زال عالم بالكامل، في نفس الوقت الذي طرحت فيه أسئلة تتمحور حول قضية صين جديدة، حديثة، منقسمة بين رغبة في التخلي عن التراث بالكامل، والرغبة في الإبقاء عليها إما بتجميده، وإما على العكس بتبنيّه. اتجاهان متناقضان، ومع ذلك تم التوصل إلى تعايشهما معاً: نفكر على سبيل المثال في أديب مثل فنغ يولان

(Feng Youlan) (1895 – 1990) الذي تبنى النقد الماركسي للموروث الكونفوشيوسي بعد مضي عشر سنوات لكتابته منظومة استوحاها من زهو كزي، أو بنحو معاكس في أديب مثل يين هيه غانغ (Yin Haiguang) (1919 – 1969) الذي رجع إلى الموروث بعد أن أمضى سنوات أظهر فيها مرض النظام الكونفوشيوسي مستخدماً تحليلات أنثروبولوجية وسوسيولوجية غربية.

تبنّي الأيديولوجيا الماركسية، التي بلغت ذروتها مع تسلم الشيوعيين لمقدرات السلطة، وإقامة الجمهورية الشعبية سنة 1949 شكل دليلاً واضحاً على تبني نظام مأخوذ كلياً عن الغرب: حتى وإن كان هناك إصرار كبير على صينيته بفعل فكر ماوتسي تونغ (1893 – 1976)، لم يعد هناك من شك في قيام وضع عام يقول بالتخلي عن التقليد، بل وحتى الابتعاد عنه. ما بين (1966 – 1976) شكلت الثورة الثقافية تعبيراً مدمراً له خصوصيته وترك آثاراً عميقة في المجتمع الصيني.

موقف آخر ممكن، بوسع المثقفين الصينيين تبنيه – عن وعي أو لا – هو الموقف الدفاعي: حتى وإن أظهروا استعداداً تاماً للتعمق في دراسة الأفكار الغربية، وتبين النقاط القوية فيها – ووصل الأمر ببعضهم، مثل مو زونغ سان (Mou Zongsan) (1909-1995)، إلى حد دراسة الألمانية ليتمكن من قراءة كنْت بلغته – إلا أنهم لم يتخلوا أبداً عن قناعتهم، بأن موروثهم أكثر شمولية، وأكثر صلاحية لفهم الحياة. نوعاً ما، هذا هو تصور هو شي (Hu Shi) (1891-1962) وفنغ يولان (Feng Youlan)، عندما كتبا وعلى التوالي ما بين 1920 – 1930 كتاب **تطور المنهج المنطقي في الصين القديمة**، وكتاب **تاريخ الفلسفة الصينية**[6] وهذا الموقف على ما يبدو، هو موقف "الكونفوشيوسية الجديدة". تجلت أولاً في "ما بعد – 4 أيار" من خلال فلاسفة مثل كزيونغ شيلي (Xiong Shili) (1885-1968) وليانغ شيمينغ (Liang

Shyuming) (1893-1988)[7] ثم اكتساحها في الصين الشعبية الموجة الماركسية، فانتقلت لتستمر في هونغ كونغ وتايوان والولايات المتحدة. بقي أن نرى ما إذا كان التيار يحمل، كما يطمح، إنسانوية متجددة، أو هو مجرد تعبير عن موروث في وضعية دفاعية[8].

منذ نهاية القرن التاسع عشر، باتت الصين غير قادرة على أن ترى نفسها عالماً قائماً بذاته، ولا أن تستغني عن الرجوع إلى الغرب. تظهر القفزات، التي غالباً ما اتسمت بالعنف، التي شهدتها في القرن التاسع عشر مأزقاً عاشته ما يزال حله بعيداً: إذا كان التحديث يعني الغربنة بالضرورة، فهناك خطر فعلي بالاستلاب وفقد الهوية الثقافية. والواقع، أليس بمقدورنا التحديث دون أن نُستلب؟ في هذا المنعطف الحاسم من تاريخ الثقافة الصينية ، فإن بقاءها، يرجع في قسم كبير منه إلى هذا السؤال: ماذا تفعل بموروثها؟ هل هو حي، وبالتالي قابل للتطور والإنتاج، أو هل هو ميت فعلاً ويجب دفنه؟ هل يجب أن ندير له الظهر أو أن نعيد ابتكاره؟ من أجل تقديم عناصر للإجابة على جميع هذه الأسئلة، كان هذا الكتاب. حين يشعر فيها "الغرب" بالحاجة إلى الخروج من مركزة اللوغوس في الإرث اليوناني، والصين من تفكيرها في العالم بطريقة مختلفة، يصبح ممكناً إقامة حوار بين التساؤلات الراديكالية لأحدهما والنظرة الخلاقة للآخر.

هوامش

1 – Chang Hao, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and* Meaning, 1890-1911 (Berkeley: University of California Press, 1987), pp. 188-189,

انظر ايضاً: Jerome B. Grieder, *Intellectuals and the State in Modern China: A Narrative History* (New York: Free Press; Londres: Collier McMillan, 1981).

2 – وسط كتابات غزيرة يمكن الرجوع وبشكل خاص إلى:

Wolfgang Franke, *Das Jahrhundert der chinesischen Revolution, 1851-1949* (Munich: Oldenbourg, 1957); Robert A. Scalapino and George T. YU, *Modern China and its Revolutionary Process: Recurrent Challenges to the Traditional Order, 1850 - 1920* (Berkeley: University of California Press, 1985), and Marie-Claire Bergère [et al.], *La Chine au xx^{e} siècle. D'une révolution à l'autre 1895-1949* (Paris: Fayard, 1989),

بالنسبة للتطور الفكري في هذه الحقبة، انظر:

Octave Brière, "Les courants philosophiques en Chine depuis cinquante ans (1898-1950)," *Bulletin de l'université aurore (Shanghai)*, série III, t. 10, no. 40 (1949), pp. 561-650, traduit en anglais dans: *Fifty Years of Chinese Philosophy, 1898-1950* (London: Allen and Unwin, 1956), rééd. (New York: Praeger, 1965),

انظر أيضاً: Chan Wing-tsit, *Religious Trends in Modern China* (New York: Columbia University Press, 1953).

3 – انظر: Wolfgong Franke, *The reform and Abolition of the Traditional Chinese Examination System* (Cambridge: Harvard University Press, 1960); Marianne Bastid, *Aspects de la réforme de l'enseignement en Chine au début du XX^{e} siècle d'après des écrits de Zhang Jian (1853-1926)* (Paris; la Haye: Mouton, 1971), and Benjamin A. Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 2000).

4 – انظر: Wolfgang Franke, *Chinas Kulturelle Revolution, die Bewegung vom 4. Mai 1919* (Munich: Oldenbourg, 1957), and Chow Tse-tsung, "The Anti-Confucian Movement in Early Republican China," in: Arthur F. Wright, ed., *The Confucian Persuasion* (Cambridge: Stanford University Press, 1960), pp. 288-312,

لنفس الكاتب انظر: Chow Tse-tsung, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China, et Research Guide to the May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China 1915-1924* (Cambridge: Harvard University Press, 1960 et 1963); Benjamin I. Schwartz, ed., *Reflections on the May Fourth Movement: A Symposium* (Cambridge (Mass): Harvard East Asian Monographs, 1972); Liu Chun-jo, Controversies in Modern Chinese Intellectual History. An Analytic Bibliography of Periodical Articles, Mainly of the May Fouth and Post-May Fourth Era (Cambridge (Mass): [n. pb.], 1973); Lin Yü-Seng, *The Crisis of Chinese Consciousness, Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison: University of Wisconsin Press, 1979), and Vera Schwarcz, *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the legacy of the May Fourth Movement of 1919* (Berkeley: University of California Press, 1986).

5 – *Bo Kang Youwei Zhi zongtong zongli shu*

("مناقشة نقدية لرسالة كانغ يوييه للرئيس وللوزير الأول")، في:

Xin qingnian (La nouvelle jeunesse), t. 2, no. 2 (1er octobre 1916), p. 1,

وفي ما يتعلق بشن دوكزيو (Chen Duxiu) انظر:

Feigon Lee, *Chen Duxi, Founder of the Communist Party* (Princeton: University Press, 1983).

6 - انظر: Hu Shih (Hu Shi), *The Development of the Logical Method in Ancient China* 1[re] ed. (Shanghai: The Oriental Book Co., 1922), rééd. (New York: Paragon Book Reprint Corp., 1963); Feng Youlan, *Zhongguo Zhexue Shi*, en 2 vols.,

نشر لأول مرة في شانغهاي سنة 1931 و1934 (في ما يتعلق بالنسختين الإنجليزية والفرنسية انظر الفهرس العام). كتب فنغ يولان كتابه في "التاريخ" بالترابط مع الأيديولوجيا الماركسية الجديدة لما بعد سنة 1949. انظر:

Michel Masson, *Philosophy and Tradition: The Interpretation of China's Philosophic Past: Fung Yu-lan, 1939-1949* (Taipei; Paris; Hong Kong: Institut Ricci, 1985),

في ما يتعلق بـ Hu Shi انظر: Jerome B. Grieder, *Hu Shih and the Chinese Renaissance: Liberalism in the Chinese Revolution 1917 – 1937* (Cambridge: Harvard University Press, 1970), and Chou Min-Chih, *Hu Shih and Intellectual Choice in Modern China* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984).

7 - في ما يتعلق بـ Xiong Shili انظر: Léon Vandermeersch, "Une vision confucianiste moderne du bouddhisme: Le nouveau cognitivisme de Xiong Shili," dans: Jean-Pierre Drège, ed., *De dunhuang au Japon. Etudes chinoises et bouddhiques offertes à Michel Syomié* (Genève: Droz, 1996), pp. 301-316,

في ما يتعلق بـ Liang Shuming انظر: Guy S. Alitto, *The Last Confucian: Liang Shuming and the Chinese Dilemma of Modernity* (Cambridge: Berkeley University of California Press, 1978), and Liang Shuming, *Les cultures d'orient et d'occident et leurs philosophies*, traduction en français par Luo Shenyi, révisée et préfacée par Léon Vandermeersch (paris: Presses Universitaires de France, 2000).

8 - انظر: Léon Vandermeersch, "Le nouveau confucianisme," *Le Débat*, no. 67 (nov. –déc. 1991), pp. 9-16, and Joël Thoraval, "De la philosophie en Chine à la "Chine" dans la philosophie: Existe-t-il une philosophie chinoise?," *Esprit*, no. 201 (mai 1994), pp. 5-38.

الثبت التعريفي

بوذا (Bouddha): بدأت المغامرة البوذية مع غوتاما ساكيا ميني حوالي سنة 560 – 480 ق.م. المعاصر لكونفوشيوس. أمير ورث مملكة صغيرة تقع في سفح الهملايا، عاش حياة بذخ وترف، تخلى عنها ليعيش حياة رجل دين متسول بعد أن انكشف له أن كل شيء ما هو إلا وهم مايا (mâyâ) في الخامسة والثلاثين من عمره عندما نزل عليه الوحي تحت شجرة "اليقظة" بودهي (bodhi) عرف باسم بوذا (Boudha) "المتيقظ" أمضى حياته بعد ذلك في التعليم. تبدأ أسطورة حكاية المغامرة البوذية في الصين في عهد الهان اللاحقين. ذات ليلة شاهد الإمبراطور مينغ (58–75) ق.م. حلماً رأى فيه آلهة بوذية تطير أمام قصره، وعندما قيل له بأن ما رآه هو بوذا أرسل المبعوثين على عجل نحو الغرب لمعرفة المزيد، وإثر عودتهم بنى في العاصمة ليويانغ دير "الحصان الأبيض".

الداو (Dao): هذه اللفظة التي غالباً ما تعتبر وقفاً على الطاويين هي في الواقع لفظة شائعة في أدب العصور القديمة وهي تعني "طريق" "سبيل" وبشيء من التوسع "منهج"، طريقة تصرّف، كما يمكن أن تعني في دلالة شفهية "مشى"

"تقدم" وقد تعني أيضاً "تكلم، لفظ". وهكذا فإن لكل تيار فكري "داو" خاصاً به في ما يقدمه من إرشاد على شاكلة ملفوظات قيمتها ليست بطبيعتها النظرية ولكنها تقوم على مجموعة من الممارسات. في "الداو" أن نعرف كيف نسير أكثر أهمية من بلوغ الهدف قال زوانغ زي في القرن الرابع ق.م. "إنه ما نستعبره لنتمكن من السير". أو هناك أيضاً: لا تحصر عقلك بهدف مخصوص إذ تصبح عاجزاً عن السير في "الداو"، لا تخطط "الطريق" مسبقاً أبداً إنها ترتسم عندما يبدأ المسير...

رين (Ren): لفظة وجدت في النصوص القديمة، ولكن كونفوشيوس أعطاها معنى ومضموناً جديدين، اشتقاقها اللغوي في اللغة الصينية من إنسان/ ومن العدد اثنين، ويمكننا أن نرى فيها الإنسان الذي لا يغدو إنسانياً إلا من خلال علاقته مع الآخرين. يحدد شارح كبير من القرن الثاني ب.م. الرين بأنه "الاهتمام الذي يوليه البشر بعضهم للبعض الآخر بحكم كونهم يعيشون معاً".

زهانغ زي (Zhuangzi): "الإنسان مدين بحياته إلى تكثف الـ "كي" ما دام يتكاثف إنها الحياة ولكن ما إن يتشتت عندها الموت"، وهذا يعني العودة إلى حالة الطاقة الكامنة اللامحدودة. الـ كي ليست مادة تتمتع بوجود موسوم خارج الأشكال التي تتخذها، ليست مادة وليست روحاً.

الكلاسيكيات الست (six classiques) النصوص الشرعية أو القانونية: لا يمكن الفصل بين تشكل النصوص القانونية واسم كونفوشيوس، حتى وإن كانت بعض التقاليد ترجع أصولها إلى وجوه أسطورية أخرى تنتمي إلى مرحلة تأسيس

حكم "الزهو" من مثل الملك وين (Wen) أو الدوق زهو (Zhou). في القرن الثاني ق.م.، وصف أول مؤرخ صيني كبير سيما كيان (145؟-86؟) ق.م. كيفية تكامل الكتب الكلاسيكية الست على النحو الآتي: **كتاب التحولات** الذي يعالج موضوع "السماء" و"الأرض" اليين (Yin) واليانغ (Yang) "والفصول الأربعة" و"العناصر الخمسة" هو دراسة الصيرورة بامتياز. **البحث في الطقوس** التي تصوّب العلاقات بين البشر هو دراسة في السلوك. **كتاب الوثائق** الذي يبرز أعمال الملوك الماضين، هو دراسة في السياسة. **كتاب الأناشيد** الذي يمجد الجبال والسواقي، الوهاد والوديان، الأعشاب والأشجار، الطيور والحيوانات، الذكور والإناث، وهو تعبير عن الغنائية بامتياز. **كتاب الموسيقى** الذي يعبر عن الإحساس بفرحة الوجود، هو دراسة في الانسجام. **حوليات الربيعات والخريفات** التي تميز بين العدل والظلم هي دراسة في حكم البشرية.

كونفوشيوس (Confucius): أكثر من مجرد إنسان أو مفكر، وحتى أكثر من مدرسة فكرية، يمثل كونفوشيوس ظاهرة ثقافية حقيقية امتزجت مع قدر مجمل الحضارة الصينية، ظاهرة سطعت في القرن الخامس ق.م. واستمرت طوال ألفين وخمسماية سنة ولا تزال مستمرة حتى الآن. وكونفوشيوس كلمة صاغها باللاتينية المرسلون اليسوعيون من الاسم الصيني كونغ فيزي (المعلم كونغ). كان كونفوشيوس معلماً قبل كل شيء ومجمل فكره وارد في تعاليمه.

الكي (qi): أصل هذه الكلمة لا يزال غامضاً. طريقة كتابتها المتداولة اليوم تؤشر إلى أنها ترمز إلى البخار المتصاعد من الأرز. يبدو الـ "كي" بمثابة

نفخة الحياة التي تمتاز في الرؤية الصينية بأنها تدور وتعمل وفق إيقاع ثنائي شهيق/ زفير، وعلى المدى الطويل تكثيف للحياة/ الفناء في الموت. وأبعد من كونه النَفَس الذي يحرك الكائنات الحية فإن الـ كي هو مبدأ الحقيقة الوحيدة، وهو الذي يمنح الشكل لكل شيء ولكل كائن في الكون.

لاوزي (Laozi): بمقتضى الأسطورة التي تجعله معاصراً لكونفوشيوس بحكم كونه عاش في القرنين السادس والخامس فتح لاوزي **طريق الطاوية**. يحتل زهانغ زي موقع خليفته. وفيما يتعلق بلاوزي ("المعلم العجوز") ليس لدينا شيء نطمئن إليه. ترسم لنا صورة حياته في "المذكرات التاريخية" صورة حياة اجتماعية مفصلة وغاية في الدقة إلى حد تبدو معه غير قابلة للتصديق. متولياً حفظ أرشيف سلالة زهو، قدم كونفوشيوس بشخصه إليه يستوضحه في مسألة طقوسية. اختفاؤه الغامض جعل مسألة استعادته في إطار البوذية أمراً ممكناً.

لي (Li): الـ لي هو "المبدأ" وهو الذي يكشف عن مجمل الواقع وذلك لأنه يمثل في آن أساس كل شيء واستعداداته الكامنة في ذاته. تحديده هو أسهل ما يكون على أنه "ما يجعل من الشيء ما هو عليه" كقاعدة عامة كل شيء يخضع لمبدأ. أن تزهر شجرة في الربيع وتذبل في الخريف هذا مبدأ ثابت... لكل شيء مبدؤه.

موزي (Mozi): إذا حكمنا بالاستناد إلى القليل الذي نعرفه عنه يبدو لنا موزي هامشياً بالنسبة إلى التقليد الطقوسي المهيمن، إرث العصور القديمة الذي طالما مثله كونفوشيوس بشكل بارز. نعرف أنه عاش ما بين وفاة كونفوشيوس التي

تحدد عادة بسنة 479 ق.م. وولادة مينسيوس والتي تحدد عادة هي أيضاً بسنة 372 ق.م. في عز المرحلة الانتقالية من **الربيعات والخريفات** إلى **الممالك المتحاربة**. انتماء موزي إلى وسط الحرفيين جعل منه "مفكراً بروليتارياً" في نظر المؤرخين الماركسيين. من هنا الطبيعة التي غالباً ما تكون براغماتية لأقواله، واهتمامه بالمعيار النفعي أكثر من اهتمامه بثقافة "الزهو" العالية.

مينسيوس (Mencius): الوريث الروحي لكونفوشيوس. بحكم كونه قد عاش في محيط 380 – 289 ق.م. مينغ زي الذي صار مينسيوس باللغة اللاتينية فإنه كان معاصراً لزهانغ زي وإن كان يبدو أنه لم يلقه أبداً، ونظرته مغايرة لنظرته. أصله من بلد صغير متاخم لوطن كونفوشيوس "لي". طاف مينسيوس من بلد إلى بلد رغم بلوغه الستينيات مؤمناً برسالته السماوية داعياً إلى "رجل الخير".

مينغ زي (Mengzi): فيما كانت أقوال كونفوشيوس قبل قرن من الزمن تمثل شكلاً من أشكال عصر ذهبي، كان على مينسيوس أن يمضي وقته في شحذ أسلحته ومواجهة الصعوبات والتحديات. المواجهات بين "فئة مدرسة "الاحترابيون" "السفسطائيون..." بدا مينسيوس كمدافع يكاد يكون وحيداً عما كان معاصروه يرونه من دون شك مثالية بائسة. نجد في المينغ زي لهجة احترابية ودفاعية واضحة تماماً، غائبة كلياً عن **المحاورات** تهدف إلى إقناع الآخرين أكثر مما تتوخى تعليم أتباع موافقين. وفيما كانت تعاليم كونفوشيوس تقوم على شذرات متقطعة مما يجعلها أقوالاً حكمية موجزة. فإن عملية تحولها

إلى خطاب معقول مسنون كأداة جدلية قد جرت في "مينغ زي" مضفية قيمة فلسفية على كتاب موسع ومتماسك بشكل ملحوظ.

يين/ يانغ (Yin/ Yang): يعتبر الثنائي يين/ يانغ النموذج الأصلي المحتذى لكل ثنائية، وهو مثال لكل الأزواج (سماء – أرض، أعلى – أسفل، أمام – وراء، مذكر – مؤنث... إلخ) ورغم أنهما من طبيعتين مختلفتين، فإن اليين واليانغ هما في الوقت نفسه متضامنان ومتكاملان، لا يمكن لأحدهما أن يعمل دون الآخر، تراجع أحدهما يدل في نفس الوقت على تقدم الآخر. وبهذا تشكل ثنائية يين/ يانغ ميزة الفكر الصيني بامتياز، الذي يرى أن الأضداد تتكامل فيما بينها ولا ينفي أحدها الآخر، حتى وإن كان اليانغ يحتل مرتبة أعلى إلا أنه لا يستبعد اليين بالطريقة التي يستبعد الخير فيها الشر والحقيقة – الخطأ أو المطلق – النسبي...

ثبت المصطلحات

an-âtman (sanscrit)	آناتمان (سنسكريتية)
épistemologie	ابستيمولوجيا
fils du ciel (tianzi)	ابن السماء (تيانزي)
éthique	أخلاق
mythes (mythique)	أساطير (اسطوري)
discursive	استدلالية
loyaute	استقامة
trois mysteres (sanxuan)	الأسرار الثلاثة (سانكزان)
islam	إسلام
noms / réalités (shi)	أسماء/ حقائق (شي)
nominalisme	الاسمية، الاسمانية
Illumination/ éveil	إشراق/ يقظة
formes et noms (xingming)	أشكال وأسماء (كزنغ مينغ)
xing er xia (en aval des formes visibles)	أر كزيا (في سافلة الأشكال المرئية)

arhat (sanscrit le «sans retour»)	أرهات (سنسكريتية "اللاعودة")
authenticité	أصالة
persecutions anti-bouddhiques	اضطهاد البوذيين
académie (shuyuan)	أكاديميا (شي يان)
mère (des dix mille êtres)	أم (العشرة آلاف كائن)
conformité a ses supérieurs (shangtong)	الامتثال لرؤسائه (شانغ تونغ)
examens (concours mandarinaux)	امتحانات (مباريات دهقانية)
moi	الأنا
transmission légitime du Dao	الانتقال الشرعي للداو (داوتونغ عد إلى داو)
humain (humanité)	إنساني (إنسانية)
harmonie suprême (taihe)	الانسجام الأسمى (تيه هيه)
harmonie (he)	الانسجام (هيه)
lumieres (philosophes)	الأنوار (فلاسفة)
alaya - vijnana (sanscrit coinnaissance de reserve)	آلايا – فيجنانا (سنسكريتية "معرفة احتياطية"/ معرفة مخزنة)
quatre mai (movement du 4 mai)	4 أيار (حركة الرابع من أيار)
upaya (sanscrit adaptation aux exigences pratiques/ chinois fangbian)	ايبايا (سنسكريتية التكيف مع المتطلبات العملية بالعينية/ فانغ بيان)
badao (voie hégémonique)	باداو (نهج مهيمن)
bagu wen (composition d'exam en huit parties)	باغي وين (مسابقة امتحان من ثمانية أقسام)

Panjiao	بان جياو
quatre germes (de moralité siduan)	البذور الأربعة للأخلاقية سيدان
prâjna (sanscrit/ sapience sagesse)	براجنا (سنسكريتية/ حلم حكمة)
analogie (raisonnement par)	برهنة بالمماثلة
au sens d'image figure ou commentaire des mutations	بمضي صورة أو رسم أو تفسير للتحولات
au sens d'éléphant	بمعنى فيل
benti (constitution fondamentale)	بنتي (مكوّن جوهري)
benti (constitution fondamentale)/ fayong (manifestation fonctionnelle)	بنتي (مكوّن جوهري)/ فايونغ (مظهر وظيفي)
ben (la racine/ le fondement/ le fondamental)	بن (الجذر/ الأساس/ الأساسي)
benxin (esprit originel)	بن كزين (روح بدْئية)
benxin (esprit originel)	بن كزين (العقل البدئي)
benwu (non-existant)	بن وو (اللاموجود البدئي)
benwu (non-existant originel)	بن وي (اللاموجود البدْئي)
bu er (non-deux)	بو أر (ماليس-اثنين)
bodhi (sanscrit éveil)	بودهي (سنسكريتية يقظة)
bodhisattva (sanscrit être d'éveil)	بودهيساتفا (سنسكريتية كائن اليقظة)
boudd ha (sanscrit éveille)	بوذا (سنسكريتيه المتيقظ)
boudd héité (sanscrit *buddhata)*	البوذانية (سنسكريتية بيدهاتا)

bouddhisme	البونية
bouddhisme indien	البوذية الهندية
trigramme	بيان تخطيطي ثلاثي
bian (altene/ changer)	بيان (تعاقب/ تبدل)
bian (distinguer)	بيان (ميز)
bian (discuter/ argumenter)	بيان (ناقش/ برهن)
bianwen	بيان وين
budong xin (esprit inebranlable)	بي دونغ كزين (عقل راسخ)
biran (ce qui ne peut être qu' ainsi, ce qui est nécessaire ment ainsi)	بيران (الذي لا يمكنه إلا أن يكون كذلك، ما هو بالضرورة كذلك)
buren (sentiment de l'intolerable)	بيرين (الإحساس بما لا يمكن احتماله)
buren (absence de sens humain)	بيرين (غياب الحس الإنساني)
tathata (sanscrit ainsite)	تاتهاتا (سنسكريتية هكنوية)
tantra	تانترا
tantra (sanscrit, texte esoterique)	تانترا (سنسكريتية، نص باطني)
tantrisme	تانترية
taiping (rebellion des)	التايبيين (تمرد)
graduelle (jian)/ subite (dun)	تدرجي (جيان)/ فجائي (دون)
xinxue (étude de l'esprit)	تزين كزي (دراسة العقل)
la ture	تشريع
opposition bien/ mal	التعارض خي/ شر

opposition desirs humains/ principe céleste	التعارض رغبات بشرية/ مبدأ سماوي
opposition zhong (chine)/ xi (occident)	تعارض زهونغ (الصين)/ كزي (الغرب)
oppose a dong (mouvement)	تعارض مع دونغ (حركة)
l'enseignement de Bouddha	تعاليم بوذا
cinq preceptes (bouddhiques)	التعاليم الخمس (البوذية)
designation de confucius	تعيين كونفوشيوس
mandat céleste (tianming)	تفويض سماوي (تيان مينغ)
ancetres (culte des)	تقديس الأسلاف
tradition alchimique	تقليد خيميائي
transmigration	التقمص (ارتحال)
calendrier	التقويم
syncretisme	التلفيق
contradiction (maodun)	تناقض (ماو دين)
dicrinatoire	تنبؤية
eremitisme	تنسك
extension de la connaissance (zhizhi)	توسع المعرفة (زهي زهي)
tong (traverser de part en part/ comprendre)	تونغ (الاجتياز من طرف إلى طرف/ الفهم)
tongjing zhiyong (connaître au fond les classiques pour en trouver l'application pratique)	تونغ جينغ زهي يونغ (معرفة الكلاسيكيات العميقة توصلاً إلى تطبيقها عملياً)
tong (extremité du fil de soie, succession unification)	تونغ (طرف خيط الحرير، تتابع، توحيد)

tong (concorde/ unité)	تونغ (الفة/ وفاق/ وحدة)
tian	تيان
tianzhu (maitre du ciel)	تيان زهي (سيد السماء)
tianzhi (volonte du ciel)	تيان زهي (مشيئة السماء)
tian zhi xing (nature du ciel) ou tiandi zhi xing (nature du ciel-terre)	تيان زهي كزنغ (طبيعة السماء) أو تيان دي زهي كزنغ (طبيعة السماء – الأرض)
tian zhi xing/ tiandi zhi xing (nature du ciel ou nature du ciel-terre)	تيان زهي كزينغ/ تيان دي زهي كزينغ (طبيعة السماء أو طبيعة السماء - الأرض)
tianzi (fils du ciel)	تيان زي (ابن السماء)
tianshidao (voie des maîtres célèstes)	تيان شي داو (طريق المعلمين السماويين)
tianxia («tout ce qui est sous le ciel» le monde)	تيان كزيا ("كل ما تظلّله السماء" العالم)
tianli (principe celeste)	تيان لي (مبدأ سماوي)
tianli (ordre ou principe celeste)	تيان لي (نظام أو مبدأ سماوي)
tianli (ordre/ principe celeste)	تيان لي (نظام/ مبدأ سماوي)
tianmin (citoyen du "ciel")	تيان مين (مواطن "السماء")
tianming (mandat céleste/ décret du ciel)	تيان مينغ (تفويض سماوى/ قرار السماء)
tianming (mandat celeste decret du ciel)	تيان مينغ (تفويض سماوي قرار السماء)
tianming zhi xing (nature decretée par le ciel)	تيان مينغ زهي كزنغ (الطبيعة التي تمنعها السماء)
tiaoli (principe de ramification)	تياو لي (مبدأ الشعب)
taiping dao (voie de la grande paix)	تيه بينغ داو (طريق السلام الكبير)
taiji (faite suprême)	تيه جي (المقام الأسمى)

taijiquan (boxe du faite suprême)	تيه جي كان (كلمة المقام الأسمى)
taixuan (mystere suprême)	تيه كزان (السر الأسمى)
taixu (vide suprême)	تيه كزي (الفراغ الأسمى)
taihe (harmonie suprême)	تيه هيه (الانسجام الأسمى)
taiyi (un supreme/ grand un)	تيه يي (الواحد الأسمى/ الواحد الكبير)
trois (modele ternaire)	ثلاثة (النمط الثلاثي)
cinq constantes (wuchang ou cinq relations fondamentales confuceennes wulun)	الثوابت الخمسة (وي شانغ أو العلاقات الكونفوشيوسية الجوهرية الخمس، وو لين)
révolution culturelle	الثورة الثقافية
esthetique des rites	جمالية الطقوس
ignorance	جهل
trois joyaux (bouddhiques)	الجواهر الثلاث (البوذية)
ji (infime amorce)	جي (الذخيرة الطفيفة)
ji (extrémité)	جي (تطرف)
ji (ressort cosmique)	جي (طاقة كونية)
jia (clan famille filiation)	جيا (رهط، أسرة، بنوة)
jian	جيان
jian (assimilation)	جيان (تماثل)
jian'ai (amour universel)	جيان إيه (حب كوني)
jiangxue (conference publique de «discussion sur I'étude»)	جيانغ كزي (مؤتمر عام "المناقشة تتناول موضوع الدراسة")
jian xing	جيان كزنغ

jian xing («voir la nature-de-Bouddha»)	جيان كزنغ ("عد إلى طبيعة بوذا")
jian li	جيان لي
jian li («voir le principe»)	جيان لي ("رؤية المبدأ")
jianwen zhi zhi (connaissance issue de la vue et de l'ouïe)	جيان وين زهي زهي (معرفة مصدرها النظر والسمع)
jing	جينغ
jing (gravité)	جينغ (الرصانة)
jing (essence, quintessentiel)	جينغ (جوهر ، الخماسي الجوهري)
jing (pur)	جينغ (خالص/ نقي)
jing (quiétude, quiétisme)	جينغ (طمأنينة، سكينة)
jingtu	جينغ تي
jingtian (champs en damiers)	جينغ تيان (حقول مقسمة إلى مربعات)
jingzuo (assis en quiétude)	جينغ زو (مقيم في الطمأنينة)
jingshi (ordonner le monde)	جينغ شي (تنظيم العالم)
jingshi zhiyong (chercher l'utilite pratique dans l'organisation du monde actuel)	جينغ شي زهي يونغ (البحث عن الفائدة العملية في عملية تنظيم العالم الراهن)
jingshen (esprit essentiel)	جينغ شين (عقل جوهري)
jingxue (étude des classiques)	جينغ كزي (دراسة الكلاسيكيات)
jinwen (classiques en ecriture modeme)	جين وين (الكلاسيكيات بالكتابة الحديثة)
geming (changement de mandat)	جيه مينغ (تغيير التفويض)
geyi (apparier les notions)	جيه يي (مزاوجة المفاهيم)
parti politique	حزب سياسي

quatre nobles verites (ou sceaux de la loi bouddhique)	الحقائق الاربع النبيلة (أو أختام القانون البوذي)
sept sages du bosquet de bambous	الحكماء السبعة لأجمة الخيزران
mansuétude	حلم/ وداعة
animalité	حيوانية/ بهيمية
extérieure (neisheng/ waiwang)	خارجية (نيه شنغ/ ويه وانغ)
immortalité	خلود
immortalité de l'âme	خلود النفس
bien (bon/ shan)/ mal (mauvais(e))	خير (جيد/ شان) شر(سيء)
fils de chaîne (par opposition aux fils de trame, wei)	خيوط السداة (بالتعارض مع خيوط النسيج، ويه)
da tong (grande concorde grande unite)	داتونغ (وفاق كبير، وحدة كبرى)
darwinisme	داروينية
dali (grande structure)	دالي (بنية كبرى)
dang (tomber juste)	دانغ (معرفة الصواب)
dao légiste	داو تشريعي
daotong (transmission légitime du dao)	داو تونغ (الانتقال الشرعي للداو)
doatong (transmission légitime du dao)	داو تونغ (النقل الشرعي للداو)
dao constant	داو ثابت
daojia	داو جيا
dao taoïste	داو طاوي
daoxue (étude du dao)	داو كزي (دارسة الداو)

daoxin (esprit de dao)	داو كزين (عقل الداو)
dao confuceen	داو كونفوشيوسي
daoli (principe du dao)	داو لي (مبدأ الداو)
dao et mutation	داو وتحولات
dao et énergie	داو وطاقة
dao et loi	داو وقانون
dao et principe	داو ومبدأ
dao wenxue (suivre la voie de l'investigation et de I'étude) /zun dexing (exalter la nature morale)	داو وين كزي (اتباع سبيل التحري والدراسة)/ زون ديه كزنغ، الإشادة بالطبيعة الأخلاقية)
daoxue a dao et lixue a Li	داوكزي في داو ولي كوي في لي
da yitong (grande unite ou unification)	دايي تونغ (الوحدة الكبرى أو التوحيد الكبير)
dharma (sanscrit élèments de réalite conditionnes et impermanents)	دهارما (سنسكريتية مكونات الواقع المشروطة وغير الثابتة)
dharma (sanscrit, loi bouddhique, chinois fa)	دهارما (سنسكريتية، القانون البوذي، بالصينية فا)
dhyana (sanscrit, concentration, chinois channa ou chan, japonais zen)	دهيانا (سنسكريتية، تركيز، بالصينية شانا أو شان، باليابانية زين)
cycle (conception cyclique)	دورة (المفهوم الدائري)
cycle de conquête/ cycle d'engendrement	دورة الغلبة/ دورة الاحداث
fonction (yong)	دور / وظيفة (يونغ)
di (souverain d'en haût)	دي (الملك في المحل الأرفع)
religieux (religiosite)	ديني (تدين مفرط)

resonance (ying/ ganying)	الرجع (يينغ/ غان يينغ)
homme vrai (zhenren)	رجل حقيقي (زهي رين)
homme de bien (junzi)	رجل الخير (جينزي)
homme de song	رجل السونغ
grand homme (daren)	رجل كبير (دارين)
homme de peu (xiaoren)	رجل مسكين (كزياو رين)
homme accompli (zhiren)	رجل مكتمل (زهي رين)
diagrammes/ discernement (discursivite)	رسومات بيانية بصيرة/ فطنة (الاستدلالية)
dualite (dualisme)	ثنائية (ثنوية)
desirs (yu)	رغبات (يي)
desirs humains (renyu)	رغبات أنانية (سي يو)
desirs égostes (siyu)	رغبات إنسانية (رين يو)
desirs materiels (wuyu)	رغبات مادية (يوو)
desirs et émotions (qing)	رغبات وانفعالات (كينغ)
desirs et nature (xing)	رغبات وطبيعة (كزنغ)
roudao (japonais judo, la voie du souple)	روداو (باليابانية جيدو، طريق اللين)
rizhi (connaissance acquise jour après jour)	ري زهي (معرفة مكتسبة يوماً بعد يوم)
rilu (notes au jour le jour)	ري لي (ملاحظات يوم بيوم)
ren (home/ humain/ humanite)	رين (انسان/ انساني/ انسانية)
renji (faîte humain)	رين جي (المقام الانساني)
renxin (esprit humain)	رين كزين (العقل البشري)

ren et ren (sens de l'humain)	رين ورين (الحس الانساني)
renyu (desirs humains)	رين يي (رغبات بشرية)
zao (production des êtres/ creation)	زاو (إنتاج الكائنات/ خلق)
zao ming (forger son destin)	زاو مينغ (صنع مصيره)
zaowuzhe (createur)	زاو وي زهيه (خالق)
faction	زمرة
zheng	زهنغ
zhengtong (légitimite dynastique)	زهنغ تونغ (شرعية سلالية)
zheng xin (rendre droit son esprit)	زهنغ كزين (العمل على استقامة العقل)
zhengqi (souffle integre)	زهنغ كي (النفس المستقيم)
zhengming (rectification des noms)	زهنغ مينغ (تصويب الأسماء)
zhong	زهونغ
zhongguo (pays du milieu chine)	زهونغ غو (بلد الوسط، العين)
zhongxue (sagesse chinoise)	زهونغ كزي (حكمة صينية)
zhi	زهي
zhi (soigner, ordonner)	زهي (اعتنى، أمر)
zhi (cessation, concentration)	زهي (انقطاع، تركيز)
zhishen zhiguo (gouverner soi-meme/ gouverner le pays)	زهي شين زهي غو (حكم الذات/ حكم البلد)
zhiguan (cessation/ contemplation)	زهي غان (انقطاع/ تأمل)
zhiguo (se perfectionner soi-même et ordonner le pays)	زهي غو (العمل على اكتمال الذات وحكم البلد)

zhexue (philosophie)	زهيه كزي (فلسفة)
zuowang (assis dans l'oubli)	زوانغ (مقيم في النسيان)
zuochan (japonais zazen, méditation assise)	زوشان (باليابانية زازين، تأمل جلوساً)
zi (de soi-meme)	زي (من تلقاء ذاته)
zide (obtenir de soi-même)	زيد (يحصل من ذاته)
ziran (de soi-même ainsi spontane)	زيران (من تلقاء ذاته/ هكذا، تلقائي)
ziren (prendre sur soi)	زي رين (يحمل على كاهله)
zizao (autocreation)	زي زاو (الخلق الذاتي)
zizai (rester en soi-même)	زي زيه (البقاء في الذات)
zisheng (engendrement spontane)	زي شنغ (توالد تلقائي)
zicheng (s'accomplir de soi-même)	زي شنغ (يكتمل من تلقاء ذاته)
ziqiang (auto renforcement)	زي كيانغ (التقوية الذاتية)
ziyou (liberte)	زي يو (حرية)
sastra (sanscrit/ commentaire)	ساسترا (سنسكريتية/ تفسير / شرح)
samadhi (sanscrit/ concentration)	سامادهي (سنسكريتية/ تركيز / تكثيف)
samsara (sanscrit flux, cycle des renaissances)	سامسارا (سنسكريتية تدفق، دورة نهضات)
sangha (sanscrit, communaute bouddhique)	سانغ ها (سنسكريتية، جماعة بوذية)
sanxuan (trois mysteres)	سانكزان (الأسرار الثلاثة)
sancai (trois puissances/ triade cosmique/ ciel-terre-homme)	سانكية (القوى الثلاث/ الثالوث الكوني/ السماء – الأرض – الإنسان)

examen des choses	سبرغور الأشياء
stupa (sanscrit tou reliquaire)	ستيبا (سنسكريتية صناديق بقايا الأجساد)
sva-bhava (sanscrit dépourvu de nature propre)	سفابهافا (سنسكريتية محروم من طبيعة خاصة)
sophistes	السفسطائيون
skandha (sanscrit agregat de phénomènes)	سكاندها (سنسكريتية مجموع الظواهر)
trois corbeilles	السلال الثلاث
pouvoir	السلطة
suodang/ suodangran (ce qui doit être ainsi)	سودانغ/ سودانغ ران (ما ينبغي أن يكون هكذا)
sutra (sanscrit texte canonique/ chinois jing)	سوطر (سنسكريتية نص شرعي، بالعينية جينغ)
songxue (études Song)	سونغ كزي (دراسات السونغ)
suoyi suoyiran (ce qui fait qu 'il en est ainsi)	سويي، سويي ران (الذي يجعل منه هكذا)
sunya/ sunyata (sanscrit/ vide/ vacuite)	سينيا/ سنياتا (سنسكريتية فراغ/ خلو/ خواء)
(shangxian)	شانغ كزيان
mal (mauvais)	شر (سيء)
sheng	شنغ
cheng (realiser/ accomplir/ manifester)	شنغ (انجز/ أتم/ أعلن)
sheng (vie/ vital/ venir a la vie engendrer)	شنغ (حياة/ حيوي/ قدوم إلى الحياة)
cheng (authenticité)	شنغ (صدقية)

chengyi (rendre authentique son intention)	شنغ يي (إكساب النية الصدقية)
chu jia (quitter la famille entrer dans les ordres)	شو جيا (مغادرة الأسرة والانخراط في سلك الرهبنة)
chongxuan	شونغ كزان
shi	شي
shu (nombres)	شي (أعداد)
shi (reel, concret)	شي (حقيقي، ملموس)
shu (mansuétude/ réciprocité)	شي (حلم/ وداعة/ مبادلة وتبادل)
shu (phénomenès, réalité relative, par opposition a l'absolu)	شي (ظواهر، حقيقة نسبية، بالتعارض مع المطلق)
shi (emploi/ fonction)	شي (عمل/ وظيفة)
shi (opportunite)	شي (فرصة/ مناسبة)
shi (categorie sociale)	شي (فئة اجتماعية)
shi (scribe/ devin/ historien/ histoire)	شي (كاتب/ كاهن/ مؤرخ/ تاريخ)
shixing (action concrete)	شي كزنغ (عمل ملموس)
shixue (études pratiques)	شي كزي (دراسات عملية)
shendu (solitude vigilante)	شين دي (الوحدة اليقظة)
shen (esprit/ puissance spirituelle)	شين (عقل/ مقدرة عقلية)
shenling (âme spirituelle)	شين لينغ
shenyou (voyage de l'esprit)	شين يو (رحلة الروح)
juste (sens du)	صائب (الحس الصائب)

voie royale (wangdao)	صراط ملكي (وانغ داو)
controverse jinwen/ guwen	صراع جين وين/ غي وين
quatre figures (des mutations)	الصور الأربع (للتحولات)
quatre figures des mutations	صور التحولات الأربع
mythique	صوفي
nécessité	ضرورة/ وجوب
énergie vitale	طاقة حيوية
engendrement (modele génératif)	توالد (نموذج مولد)
taoïsme	طاوية
taoïsme religieux	طاوية دينية
en rapport avec la nature humaine	طبيعة بشرية
rites (Li)	طقوس (لي)
rites funeraires	طقوس مأتمية
rites et humanite (ren)	الطقوس والإنسانية (رين)
rites et sens moral (yi)	الطقوس والحس الأخلاقي (يي)
rites et lois (fa)	الطقوس والقوانين (فا)
esprit	عقل
oppose a mo (les branches/ l'accessoire)	عكس مو (الفروع/ التوابع)
en rapport avec dang (convenable)	علاقة مع دانغ (ملائم)
rapport avec les desirs	علاقة مع الرغبات
rapports avec le taoïsme	علاقات مع الطاوية

rapport avec la nature (xing)	علاقة مع الطبيعة (كزنغ)
rapport avec les émotions	علاقة مع العواطف
rapport avec les capacités individuelles (cai)	علاقة مع القدرات الفردية (كيه)
rapport avec le destin (ming)	علاقة مع القدر (مينغ)
rapport avec le coeur/ esprit (xin)	علاقة مع القلب/ العقل (كزين)
rapport avec le principe (li)	علاقة مع المبدأ لي
en rapport avec neng (capacité possibilité matérielle)	علاقة مع ننغ (اقتدارامكانية مادية)
rapports avec le neo-confucianisme	علاقات مع النييوكونفوشيوسية
rapport avec you (il-y-a le manifeste)	علاقة مع يو (الموجود، الظاهر)
rapport avec yong (fonction)	علاقة مع يونغ (وظيفة)
astronomie	علم الفلك
guwen (écriture a l'antique)	عني وين (كتابة بالطريقة القديمة)
trois ages	العهود الثلاثة
guaci (sentence divinatoire afferente)	غاسي (حكمة كهانية مخصوصة)
guan (visualisation)	غان (إظهار للعيان)
guanxin (contemplation de l'esprit)	غان كزين (تأمل العقل)
guanwu (observation des choses)	غان وي (ملاحظة الأشياء)
guwen (classiques en écriture ancienne)	غني وين (الكلاسيكيات بالكتابة القديمة)
gua (trigramme ou hexa-gramme des mutations)	غوا (البيان التخطيطي الثلاثي أو السداسي في التحولات)
gu (donné originel)	غو (المعطى البدئي)

guomin (citoyen d'un pays)	غومين (مواطن بلد ما)
gong' an (japonais koan)	غونغ آن (باليابانية كو آن)
gongfu (effort/ pratique morale)	غونغ في (جهد/ ممارسة أخلاقية)
guiju (compas/ équerre/ règles)	غي جي (البركار/ الكوس/ القواعد)
impermanence (dans le bouddhisme)	غير الدائم (في البونية)
gewu (examen choses)	غيه وو (سبر غور الأشياء)
guwen	غي وين
fa	فا
faxiang (sanscrit dharma-laksana, «caractéristiques des dharma»)	فاكزيانغ (سنسكريتية دهارما – لاكسانا، "مميزات الدهارما")
retour	فان (الرجعة/ الرجوع)
fanzhao (reflet inverse)	فانزهاو (قلب الرؤية)
fangbian	فانغ بيان
fangshi (magiciens, spécialistes de techniques)	فانغ شي (سحرة، مختصون بالتقنيات)
fanguan (observation inversée)	فان غان (ملاحظة معكوسة)
fang (art procédé technique, direction/ region)	فانغ (وسيلة تقنية، اتجاه/ ناحية)
vide supreme (taixu)	الفراغ الأسمى (تيه كزي)
vacuite (sanscrit sunyata/ chinois kong)	فراغ (سنسكريتية سينياتا/ بالعينية كونغ)
vide (xu)	فراغ (كزي)
individuelle	فردية
individualisme (geren zhuyi)	فردية (جيه رين زهي يي)

cinq vertus (oụ “puissances” wude)	الفضائل الخمس (أو "القوى" وود)
vertu	فضيلة
agir (wie)	فعل (ويه)
idee sens (par opposition a yan, mots/ parole)	فكرة (معنى بالتعارض مع يان، كلمات/ كلام)
fenli (principe de découpe)	فنلي (مبدأ التخريج)
fenming (destin reçu en partage)	فن مينغ (قدر مقسم)
sixarts (liuyi)	الفنون الستة (لي يي)
fu («retour» hexagramme 24 des «mutations»)	فو ("الرجعة" المشبكة السداسية 24 من «التحولات»)
foxing (nature de Bouddha)	فوكزنغ (طبيعة بوذا)
vijnana (sanscrit/ faculte cognitive)	فيجنانا (سنسكريتية/ ملكة إدراكية)
philologie	فيلولوجيا
fen	فين
regicide	قاتل ملك
loi bouddhique	قانون بوذي
loi constante	قانون ثابت
saintete interieure/ royante	قداسة داخلية/ ملكية
saintete (sheng)	قداسة (شنغ)
destin	قدر
saint (shengren)	قديس (شنغ رين)
saint taoïste	قديس طاوي

intention (intentionnalite)	قصد (قصدية)
pure intentionnalite (par opposition a nian volonte individuelle)	قصدية محضة (التعارض مع نيان الإرادة الفردية)
coeur esprit	قلب/ عقل
puissance spirituelle	قوة فكرية
nationalisme	قومية/ نزعة قومية
trois puissances (ciel-terre-homme)	القوى الثلاث (السماء – الأرض – الإنسان)
karma	كارما (سنسكريتية واقعة أو فعل)
kalpa (sanscrit eon)	كاليا (سنسكريتية قدرة الخالق الخالدة)
quan	كان
quan (integrité)	كان (الاكتمال)
quan sheng/ quan xing (garder intacte sa vie où sa nature)	كان شنغ/ كان كزنغ (عدم المسّ بحياته أو بطبيعته)
quan sheng/ quan xing (garder intacte sa vie ou sa nature)	كان شينغ/ كان كزنغ (عدم المساس بحياته أو بطبيعته)
clerge bouddhique	الكاهن البوذي
kaozhengxue (étude des verifications et des preuves)	كاو زهنغ كزي (دراسة التحقيقات والبراهين)
xuan (mystère)	كزان (سر)
xuanxue (étude du mystere)	كزان كزي (دراسة السر)
xin zhi benti (constitution originelle de l'esprit)	كزن زهي بنتي (المكون الجوهري للعقل)
xing	كزنغ

xing er shang (en amont des formes visibles)	كزنغ أرشانغ (في عالية الأشكال المرئية)
xing (formes)	كزنغ (الأشكال)
xing ji li («la nature est principe »)	كزنغ جي لي ("الطبيعة هي مَبدأ")
xing (forme corporelle)/ shen (esprit)	كزنغ (شكل جسدي)/ شين (الروح)
xing (nature/ vital)	كزنغ (طبيعة/ حيوي)
xingming (formes et noms)	كزنغ مينغ (أشكال واسماء)
xingmingjia ou (école des formes et des noms)	كزنغ مينغ جيا (مدرسة الأشكال والاسماء)
xue (apprendre l'étude)	كزي (التعليم، الدراسة)
xueqi (sang et souffle)	كزية كي (دم ونفس)
xuehui (associations d'étude)	كزية هي (الجمعيات الدراسية)
xuewen (étude et experience)	كزية وين (دراسة وتجربة)
xiuji zhiren (se perfectionner soi-même afin d'être en mesure de gouverner les hommes)	كزي جي زهي رين (وجوب العمل على اكتمال الذات بحيث تصبح على مستوى القدرة على حكم الناس)
xixue (savoir occidental)	كزي كزي (معرفة غربية)
souffle vicié	كزي كي (النفس الفاسد)
xiangshuxue (étude des figures et des nombres)	كزيانغ شي كزي (دراسة الصور والاعداد)
xiang (ressemblance)	كزيانغ (مشابهة)
xiao (piete filiale)	كزياو (البِرَالبنوي)
xiaoren (homme de peu)	كزياو رين (رجل مسكين)
xinti ou xin zhi benti (constitution	كزين تي أو كزين زهي بنتي (التكون

originelle de l'esprit)	الأصلي للعقل)
xin ji li («l'esprit, c'est le principe»)	كزي نجي لي ("العقل هو المبدأ")
xinzhai (jeune du coeur)	كزين زهية (صيام القلب)
xinzhi (esprit et connaissance/ faculte mentale)	كزين زهي (عقل ومعرفة/ ملكة عقلية)
xin (relation de confiance)	كزين (علاقة ثقة)
xinfa (règle de l'esprit discipline mentale)	كزين فا (قاعدة العقل/ مذهب عقلي)
xin (coeur/esprit)	كزين (قلب/ عقل)
xinxue (étude de l'esprit)	كزين كزي (دراسة العقل)
cinq classiques (wujing)	الكلاسيكيات الخمس (وو جينغ)
tout (en rapport avec ses parties)	الكل (في علاقته مع أجزائه)
cosmologie	كوزمولوجيا
cosmologie correlative	كوزمولوجيا تعالقية
confucianisme	الكونفوشيوسية
confuceens (comme conseillers du prince)	كونفوشيوسيون (باعتبارهم مستشارين لأمير)
qi (objets concrets)	كي (أشياء ملموسة)
qijie (soufflé/ mesure)	كي جي (نفس/ اعتدال)
qizhi zhi xing (nature de matière-energie/ nature physique)	كي زهي زهي كزنغ (طبيعة مادة – طاقة/ طبيعة مادية)
qi (énergie vitale, souffle)	كي (طاقة حيوية، نفس)
qigong (travail sur l'énergie)	كي غونغ (العمل على الطاقة)
qun (troupeau/ communaute)	كين (قطيع/ جماعة)

qing (pur)	كينغ (نقي/ طاهر)
qing	كينغ
qingtan (causeries pures)	كينغ تان (محادثات خالصة)
qingyi (jugements purs)	كين غيي (الأحكام السليمة)
cai (capacité/ potential/ talent inne)	كيه (القدرة/ الطاقة الكامنة/ الموهبة الفطرية)
ke (admissible)	كيه (مقبول)
qi et sens de l'humain	كي والحس الانساني
qi et principe	كي ومبدأ
non-moi (sanserit an – âtman)/ chinois wuwo)	اللا أنا (سنسكريتية آن – أتمان/ بالصينية وي وو)
non-pensée (wunian)	اللاتفكير (وي نيان)
non-dualite	اللاثنائية
non-dualité (ba er)	اللاثنائية (بي أر)
sans faite (wuji)	اللاحقام (وي جي)
non-désir (wuyu)	اللارغبة (وي يي)
non- agir (wuwei)	اللافعل (وي ويه)
langage	لغة
logos	اللوغوس
li	لي
li zhi (mettre sur pied sa détermination)	لي زهي (المباشرة بما عزم عليه)
li cheng (resolution d'être authentique)	لي شنغ (التصميم على الصدقية)

li xue (étude ou école de principe)	لي كزي (دراسة أو مدرسة المبدأ)
lixue (école du principe)	لي كزي (مدرسة المبدأ)
liangzhi (connaissance morale innée)	ليانغ زهي (معرفة أخلاقية فطرية)
liangxin (esprit foncierement bon)	ليانغ كزين (روح جوهرية الطيبة)
liangxin (esprit foncièrement bon)	ليانغ كزين (روح طيبة للغاية)
li (intérêt/ profit)	لي (مصلحة/ مكسب)
li ming (mettre suiJied son destin)	لي مينغ (الانطلاق نحو المصير)
li (ordre/ principe)	لي (نظام/ مبدأ)
li (être debout/ mettre sur pied)	لي (الوقوف/ الاستواء على القدم)
li et humanité (ren)	لي والإنسانية (رين)
li et énergie (qi)	لي والطاقة (كي)
li et rites (li)	لي والطقوس (لي)
li et esprit	لي والعقل
li et tendance dominante (shi)	لي والميل المسيطر (شي)
li yi er fen shu («le principe est un mais ses différenciations sont multiples»)	لي يي أر فين شي ("المبدأ واحد، ولكن تمايزاته متعددة")
lei (catégorie)	ليه (فئة/ صنف)
mantra (sanscrit formule magique)	مانترا (سنسكريتية عبارة سحرية)
mandala (sanscrit cosmogramme)	ماندالا (سنسكريتية الرسوم البيانية الكوزمولوجية)
mandchou	ماندشو
moïsme	الماوية

le principe (li)	مبدأ (لي)
cinq agregats	المجاميع الخمسة
«causeries pures» (qingtan)	محادثات خالصة (كينغ تان)
école taoïste (dao jia)	مدرسة طاوية (داوجيا)
miroir (image)	مرآة (صورة)
cinq phases/ (cinq agents, wuxing)	المراحل الخمس/ (العوامل الخمسة، ووكزنغ)
christianisme	مسيحية
hexagramme	مشبكة سداسية
decret du ciel (tianming)	مشيئة السماء (تيان مينغ)
trois criteres (du Mozi)	المعايير الثلاثة (عند موزي)
connaissance morale innée (liangzhi)	المعرفة الأخلاقية الفطرية (ليانغ زهي)
connaissance du sage	معرفة الحكيم
connaissance (zhi)	معرفة (زهي)
transcendence/ immanence	المفارق/ الثابت
conception bouddhique	مفهوم بوذي
conception neoconfuceenne	مفهوم نييوكونفوشيوسي
faîte supreme	مقام أسمى
assis en quietude (jingzuo)	مقيم في السكينة (جينغ زو)
observation des choses	ملاحظة الأشياء
roi sans couronne (suwang)	ملك بدون تاج (سي وانغ)
roi (royaute, wang)	ملك (ملكية، وانغ)

royaute extérieure (waiwang)	ملكية خارجية (ويه وانغ)
sages-rois (de l'antiquite)	الملوك الحكماء (في العصور القديمة)
logiciens	مناطقة
utilitarisme	منفعية
musique (rituelle)	موسيقى (طقوسية)
métaphysique	ميتافيزيق (ما وراء الطبيعة)
mudra (sanscrit sceau)	ميدرا (سنسكريتية ختم)
mizong (école ésotérique)	ميزونغ (مدرسة باطنية)
min (peuple)	مين (الشعب)
ming (nom/ nommer)	مينغ (اسم/ سمًى)
mingtang (palais des lumières)	مينغ تانغ (قصر الأنوار)
mingjiao (doctrine des noms)	مينغ جي ياو (مذهب الأسماء)
ming (decret/ destin)	مينغ (قرار/ مصير)
mingxin jianxing (« faire la lumière dans son esprit c 'est voir la nature»)	مينغ كزي نجيان كزنغ ("إدخال النور إلى العقل يعني رؤية الطبيعة")
mingxin jianxing («faire la lumière dans son esprit c'est voir la nature»)	مينغ كزي نجيان كزنغ (إضاءة العقل تعني رؤية الطبيعة)
ming (lumière/ clarté/ clair voyance)	مينغ (نور/ وضوح/ بعد نظر)
minqing (opinion publique)	مين كينغ (الرأي العام)
cent écoles (des royaumes combattants)	مئة مدرسة (في الممالك المحاربة)
cosmogonie	نشوء كونية نشكونية (نشأة الكون)
nian	نيان

nirvana (sauscrit/ extinetion)	نيرفانا (سنسكريتية/ استئصال)
neotaoïsme (xuanxue)	نييوطاوية (كزان كزي)
neotaoisme et le bouddhisme	النييوطاوية والبوذية
neoconfucianisme	نييوكونفوشيوسية
hanxue (études Han)	هان كزي (دراسات الهان)
haoran zhi qi (énergie morale débordante)	هاوران زهي كي (طاقة أخلاقية فائضة)
hua (transformation)	هوا (تحول/ تبدل)
trois corps du Bouddha (sanscrit trikaya)	هيئات بوذا الثلاث (سنسكريتية تريكايا)
un suprême/ grand	الواحد الأسمى/ الواحد الكبير
un et deux	الواحد والاثنان
un et multiple	الواحد والمتعدد
wangdao (voie royale)	وانغ داو (الصراط الملكي)
wanwu (dix mille êtres)	وان وي (عشرة آلاف كائن)
grande unite (da yitong)	الوحدة الكبرى (دا يي تونغ)
illusion (sanscrit maya)	وهم (سنسكريتية مايا)
wu (choses, êtres)	وي (أشياء، كائنات)
wuji er taiji (sans faite/ faite suprême)	وي جي ار تيه جي (اللامقام/ المقام الأسمى)
wuji (sans faite)	وي جي (اللامقام)
wu (il-n y-a-pas, l'indifferencie)	وي (اللاوجود، اللامتميز)
wunian	وي نيان
weiyan dayi (propos subtils porteurs d 'un	وي يان دايي (معانٍ لطيفة تحمل رسالة

grand message)	كبرى)
wen (trace signe écrit culture)	وين (تخطيط، علامة مكتوبة ثقافة)
wei	ويه
weiyan dayi (propos subtils porteurs d 'un grand message)	وي يان دايي (معانٍ لطيفة تحمل رسالة كبرى)
wu (éveil japonais satori)	وي (يقظة، باليابانية ساتوري)
wei (fils de trame apocryphes)	ويه (خيوط النسيج، مزور)
weifa (ce qui ne s'est pas encore manifeste) / yifa (ce qui s'est déjà manifeste)	ويه فا (الذي لم يتخذ مظهراً بعد، لم يتجل)/ يي فا (الذي اتخذ له مظهراً، تجلى)
weixing (ce qui n'a pas encore pris forme)	ويه كزنغ (الذي لم يأخذ شكلاً بعد)
weixue (étude devoyée)	ويه كزي (دراسات مضللة)
wei (fabrique)	ويه مصنوع
wuwo	وي وو
wuwei	وي ويه
wuwo	وي يي
yang sheng/ yang xing (nourrir le principe vital)	يانغ شنغ/ يانغ كزنغ (تغذية المبدأ الحيوي)
yuanqi (souffle original, energie primordiale)	يان كي (نفس بديء، طاقة جوهرية)
yuanqi (souffle originel)	يان كي (نفس بذئي)
yaoci (sentence divinatoire afferente)	يا وسي (حكمة تنبؤية مخصوصة بشخص)
yao (trait ou monogramme d'une figure des mutations)	ياو (شحطة أو مشبكة لصورة في التحولات)

jesuites	يسوعيون
éveil (sanscrit bodhi/ chinois wu/ japonais satori)	يقظة (بالسنسكريتية بودهي/ بالصينية وي/ باليابانية ساتوري)
il-y-a (you)	يوجد (يو)
yoga (sanscrit discipline mentale)	يوغا (سنسكريتية منهج عقلي)
you (il-y-a le manifeste)	يو (الموجود، الظاهر)
yi	يي
yi (mutation)	يي (تحول)
yi (sens du juste, sens moral)	يي (الحس الصائب، الحس الأخلاقي)
yi ("modele" dans les mutations)	يي ("نموذج" في التحولات)
yulu (propos des maîtres)	يي لي (أقول المعلمين)
yili zhi xing (nature de moralité et de principe)	يي لي زهي كزنغ (طبيعة الأخلاقية والمبدأ)
yilixue (étude de la moralite et du principe)	يي لي كزي (دراسة الأخلاقية والمبدأ)
Yin/ Yang	يين/ يانغ
yinyang wuxing jia (école du Yin/ Yang et des cinq phases)	يين يانغ ويكزنغ جيا (مدرسة اليين/ يانغ و"المراحل الخمس")

المراجع

Les ouvrages spécialisés sont référencés dans les notes.

ALLINSON Robert E., éd., *Understanding the Chinese Mind : The Philosophical Roots*, Oxford University Press, 1989.

BALAZS Étienne, *La Bureaucratie céleste. Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, Paris, Gallimard, 1968.

BAUER Wolfgang, *China und die Hoffnung auf Glück : Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen*, Munich, Carl Hanser Verlag, 1971 (traduit en anglais sous le titre *China and the Search for Happiness : Recurring Themes in Four Thousand Years of Chinese Cultural History*, New York, Seabury, 1976).

—, *Geschichte der chinesischen Philosophie. Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus*, Munich, C. H. Beck, 2001.

BODDE Derk, *Essays on Chinese Civilization*, édité par Charles LE BLANC & Dorothy BOREI, Princeton University Press, 1981.

BOL Peter, Pauline YU, *et al.*, *Ways with Words. Writing about Reading Texts from Early China*, Berkeley, 2000.

Cambridge History of China, Cambridge University Press, publiée à partir de 1978, 15 vol. prévus.

CHAN Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, 1963.

—, *An Outline and an Annotated Bibliography of Chinese Philosophy*, New Haven, Yale University Press, 1969.

—, *Religious Trends in Modern China*, New York, Columbia University Press, 1953 ; rééd. New York, Octagon Books, 1969.

CHANG Carsun & Rudolf EUCKEN, *Das Lebensproblem in China und Europa*, Leipzig, 1922.

CREEL Herrlee G., *Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung*, University of Chicago Press, 1953.

DE BARY William Theodore, CHAN Wing-tsit, Burton WATSON, *Sources of Chinese Tradition*, New York, Columbia University Press, 2 vol., 1960.

DE BARY William Theodore & Richard LUFRANO, *Sources of Chinese Tradition*, vol. 2 (éd. revue et augmentée), New York, Columbia University Press, 1999.

DEMIÉVILLE Paul, *Choix d'études sinologiques (1921-1970)*, Leyde, Brill, 1973.

EICHHORN Werner, *Die alte chinesische Religion und das Staatskultwesen*, Leyde, E. J. Brill, 1976.

FAIRBANK John K., éd., *Chinese Thought and Institutions*, Chicago University Press, 1957.

FORKE Alfred, *Geschichte der alten, mittelalterlichen und neueren chinesischen Philosophie*, Hambourg, Friedrichsen, De Gruyter & Co., 3 vol., 1927, 1934, 1938.

—, *Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises*, Munich, Oldenbourg, 1927.

FRANKE Otto, *Der kosmische Gedanke in Philosophie und Staat der Chinesen*, Leipzig, Bibliothek Warburg, 1928.

FU Charles Wei-hsun & CHAN Wing-tsit, *Guide to Chinese Philosophy*, Boston, G. K. Hall & Co., 1978.

FUNG Yu-lan (FENG Youlan), *A History of Chinese Philosophy*, traduit du chinois en anglais par Derk BODDE, Princeton University Press, 2 vol., 1952-1953 (nombreuses rééditions). Version française très abrégée dans *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, Éd. du Mail, 1985.

GERNET Jacques, *Le Monde chinois*, Paris, Armand Colin, 1972, 4e éd. revue et augmentée, 1999.

—, *L'Intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Gallimard, 1994.

GRAHAM Angus C., *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle (Ill.), Open Court, 1989.

GRANET Marcel, *La Pensée chinoise*, Paris, La Renaissance du livre, 1934, rééd. Albin Michel, 1999.

HANSEN Chad, *A Daoist Theory of Chinese Thought. A Philosophical Interpretation*, Oxford University Press, 1992.

HSIAO Kung-chuan, *A History of Chinese Political Thought*, t. 1 : *From the Beginnings to the 6th Century A.D.*, traduit du chinois en anglais par Frederic W. MOTE, Princeton University Press, 1979.

IVANHOE Philip J. & Bryan W. VAN NORDEN, *Readings in Classical Chinese Philosophy*, New York, 2000.

KALTENMARK Max, *La Philosophie chinoise*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », n° 707, 1972, rééd. 1994.

LENK Hans & Gregor PAUL, éd., *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1993.

LOEWE Michael, éd., *Early Chinese Texts : A Bibliographical Guide*, Berkeley, The Society for the Study of Early China & The Institute of East Asian Studies, University of California, 1993.

MOORE Charles A., éd., *The Chinese Mind. Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1967.

MORITZ Ralf, *Die Philosophie im alten China*, Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1990.

NEEDHAM Joseph, *Science and Civilization in China*, Cambridge University Press, voir notamment t. 2, 1956, *History of Scientific Thought*.

—, *La Science chinoise et l'Occident*, Paris, Éd. du Seuil, 1973 (traduction de *The Grand Titration : Science and Society in East and West*, Londres, Allen & Unwin, 1969).

—, *La Tradition scientifique chinoise*, Paris, Hermann, 1974.

NIVISON David S., *The Ways of Confucianism. Investigations in Chinese Philosophy* (édité par Bryan W. VAN NORDEN), Chicago & La Salle (Ill.), Open Court, 1997.

PAUL Gregor, *Die Aktualität der klassischen Chinesischen Philosophie*, Munich, Iudicium, 1987.

ROBINET Isabelle, *Histoire du taoïsme des origines au XIVe siècle*, Paris, Éd. du Cerf, 1991.

SCHLEICHERT Hubert, *Klassische Chinesische Philosophie*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1990.

SCHWARTZ Benjamin I., *The World of Thought in Ancient China*, Harvard University Press, 1985.

VANDERMEERSCH Léon, *Études sinologiques*, Paris, PUF, 1994.

WRIGHT Arthur F., éd., *Studies in Chinese Thought*, University of Chicago Press, 1953.

الفهرس

ـ ر ـ

ـ ز ـ

ـ س ـ

- ع -

ـ غ ـ

ـ ف ـ

ـ ق ـ

ـ ك ـ

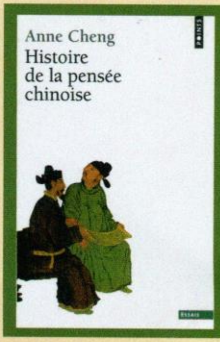
ـ ل ـ

- ن -

- هـ -

ـ و ـ

تاريخ الفكر الصيني



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

يقدم هذا الكتاب الثقافة الصينية في مداها الواسع، ويلاحق عبر تاريخ مكون من انقطاعات جذرية، وتحولات عميقة، وولادة أفكار على درجة من الأصالة كأفكار كونفوشيوس وبوذا والطاوية، قبل أن تباشر هذه الأفكار في العصر الحديث إقامة حوار مع الغرب.

وعلى الرغم من ذلك، فالملاحظ أن غالبية الغربيين ومعظم الشرقيين وخصوصاً العرب يجهلون هذا الموروث الثقافي الذي لم يقدم إليهم إلا بشكل مجتزأ أو متحيز.

تقدم لنا آن شنغ (Anne Cheng) في هذا الكتاب خلاصة متقنة، أعادت فيها رسم تطور الفكر الصيني منذ عهد سلالة شانغ في الألف الثاني قبل الميلاد، وصولاً إلى حركة 4 أيار/ مايو 1919 التي تشكل قطعاً مع الماضي، وتجديداً لفكرٍ لم يقل كلمته بعد.

حاز هذا الكتاب على جائزتي ستانيسلاس - جوليان وداغنان - بوفريه من الأكاديمية الفرنسية.

- **آن شنغ**: أستاذة في جامعات المعهد الوطني للغات والحضارات الشرقية، وتعتبر ترجمتها **لمحاورات كونفوشيوس** مرجعاً معتمداً.

- **د. محمد حمّود**: أستاذ الأدب الحديث والأدب المقارَن في كلية الآداب - الجامعة اللبنانية. من مؤلفاته: **الحداثة في الشعر العربي المعاصر: بيانها ومظاهرها**. ومن ترجماته: **معجم المصطلحات الأدبية** (*Le dictionnaire du littéraire*) لمجموعة من المؤلفين.

المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 40 دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-82-543-4